انتقل الى العبد علي المدرس

شرح تجرید

وتهتكت ستار الحجب فهو اولى بان يصرف عنان الهمة نحو تحصيله ويصرف ازمة الطلب
على تحصيله الاجتهاد في تكميله ثم ان كتاب التجريد الذي صنفه في هذا الفن المولى الاعظم
والحبر المعظم قدوة العلماء الراسخين اسوة الحكماء المتالهين نصير الملة والحق والدين محمد بن محمد
الطوسي قدس الله نفسه وروح رمسه تصنيف مخزون بالعجائب وتاليف مشحون بالغرائب
وهو وان كان صغير الحجم وجيز النظم فهو كثير العلم عظيم الاسم جليل الشان رفيع المكان حسن
النظام مقبول الائمة العظام لم يظفر بمثله علماء الاعصار ولم يات بشبهه الفضلاء في القرون
والادوار مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي
المهمات مملو بجواهر كلها كالفصوص ومحتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة
في عبارات موجزة وتلويحات رائعة بكنايات شائقة ثم قد منع السلاسة لفظه ولكن
من غاية ايجازه سحر وهو في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار تداولته ايدي النظار ورمقته ابصار
الافكار ثم ان كثيرا من العلماء وجما غفيرا من الفضلاء وجهوا نظرهم الى شرح هذا الكتاب وتيسير
معانيه والتعرض لدلائله والكشف عن مقاصده وصرفوا هممهم الى ايضاح مشكلاته وافصاح
معضلاته وبذلوا الطاقة في كشف غطائه وهتك ستره وغشائه ومن تلك الشروح اوفقها
مسلكا واحسنها منهجا هو الذي صنفه العالم الرباني والحبر الصمداني مولانا شمس الحق
والملة والدين محمد الاصفهاني طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه فانه بقدر طاقته حام حول
مقاصده وبذل جهده وسعى فيه وجال في ميدان دلائله وشواهده ولذلك تلقاه الفضلاء بحسن القبول
والرضا وحمل هذا الشرح ارباب الابصار والنهى حتى ان السيد الفاضل الافضل كاشف معضلات
المسائل مولانا وسيدنا على الشريف الجرجاني تغمده الله بغفرانه واسكنه فراديس جنانه قد علق

عليه حواشي تشتمل على كشف اسراره وتدقيقات ذا الصرت ليقه سجو من مطالع تحريراته انهار
وحقائق ويتحدر من فوائد تقريراته سيول الدقائق ومع ذلك كان كثير من مخفيات رموز
ذلك الكتاب باقيا على حالها وجليل من مكنونات كنوزه لم يقع نظرة ناظر على طلالها
لذرات فوائده محجوبة عن الاذهان لم يطمثهن انس قبلهم ولا جان عرائس نفائس نكت
الحجب مستوره وغرائب اسراره في خمار الغيب محجوره بل كان الكتاب على ما كان من
لونه كثير الحشو وشرائطه بالكدورة لم يسعف جهره لم يركب لانه كتاب غريب في صنعته
عجيب في شيئيته لصاحبي الالغاز لعامه الكاتبه ويحكي الاعجاز في اظهار المقصود وابرازه
لا ينكشف معناه الا للاوحدي من الفضلا ولا يصح معناه الا الالمعي من الاذكيا واني
بعد ان صرفت في الكشف عن حقائق هذا العلم عن وفا المقصد من دهري وما من
كتاب في هذا العلم الا تصفحت سنينه وشعبه وما من صحيفه الا ورقة في هذا الفن الا تعرّ
فيه وسنينه ابت نفسي ان تبقى تلك البدائع تحت غطا من الابهام وتكون
تلك الروائع في خفا من الاوهام فاردت ان اشرح شرحا يحل صعابه ويكشف عن
وجوه خرائده نقابه وسمى [illegible] من غوامض اسراره وتبيين ما فيه من اللطائف في وراء
الاستار واضيف اليه فوائد التقطتها من عائر الكتب والدفاتر وزوائد استخراج الفكري
القاصر وخاطري الفاتر فقصدت ما عنيت وعمدت لما قصدت في حمد الله كما تحبه
الا وداود [illegible] الاحيا والاخلا شرحا سار [illegible] كما [illegible] وجوه
تمته ووده لا بطول فيمل املالا ولا مختصر فيخل اخلالا مع تحرير لقواعده وتكرير لمعاقده
وتقرير لمقاصده وتكثير لفوائده وبسط لموجزه وحل للغوه وتقييد لمرسله وتفصيل لمجمله

لمجمله وما الفوز بهذه السعادة العظمى والكرامة الكبرى الا بما من دولة السلطان الاعظم والخاقان
المعظم مالك رقاب الامم [illegible] في العالم باسط مهاد العدل والانصاف هادم اساس
الجور والاعتساف والي لواء الولاية في الافاق مالك سرير الخلافة بالارث والاستحقاق
المحمدي في على سرادق الامن والامان المتمثل بمثال الله يامر بالعدل والاحسان مغيث الدنيا
والدين سلطان ابو سعيد كوركان لا زالت الايام مشرقة بانوار معدلته واغصان
الحرات مورقه بسحائب مرحمته اعني غياثه كوجاه اهل الاسلام حفظه وهمته العليا الى تشييد
مباني الشرع الشريف مصروفه وما اتصف من الاخلاق بازكاها وارضاها ومن الشيم باعلاها
واسناها عتبته العليه مخطر رحال الافاضل وسدته السنية محط رحال الاماجد والاماثل شعر
هو الملك المنصور راياته سما [illegible] وحرم وما ظل طوده الا حارس كل خطه
وبادي اعالي ذراه الاماثل [illegible] متصل [illegible]
ان [illegible] ولا الصبح وصباح ولا البدر كاملا من [illegible]
مقصود ومن [illegible] العلم [illegible] اعدائه [illegible] على شفا جرف
هار [illegible] الحمد لله الذي وصله على السلطين
تفصيل واتاه ماكان من [illegible] وتفصيل وشرفه [illegible] الاشراق والطلوع
[illegible] الاعراق والفروع [illegible] العصر [illegible]
[illegible] الطرق [illegible] الاعمال و
معادن [illegible] والكرم [illegible] العلا والقوة الفضلا
احمل [illegible] العلم [illegible] الاهل الفضل [illegible] وبرور اشرع

من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشتمل البشر ... ما تمه تيمنا بذكره العلماء

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبابه اعني آله

واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم من محبوبيه فالفقير المفتقر الى هدايته

لمجرد الزيادة على من اصطفاه فرده لاكتساب الطاعة لمن هو لها اراد او جحدها وكمال زيادة على ذلك

ان يديه عليها ... وان لا تكون الكتب بصورة على فرقها ... من اسماء الحجرة اعطوها ... بينه

اشياء ويورد ما يوجد في بعض النسخ من التصحيح ما لم يتبين ... فاني يجيب اي ما سئلت من كرر

مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فوائد الاعتقاد وتنكيت مسائل

الاجتهاد حما قادني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه والله ... العصمة والسداد وان

يجعله ذخيرا ليوم المعاد وسميته تحرير العقائد ورتبته على سبعة مقاصد لما كان المطلب الاعلى

والمقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد ... يستقل

باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من المعلم والمعلم ... الا انه هو النبي والامام

والامام انما عند بعض وما يستقل العقل ... البحث عن احوال الممكن المنقسم

الى الجوهر والعرض اما امور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على سبعة مقاصد الاول

في الامور العامة الثاني في الجوهر والعرض الثالث في اثبات الصانع وصفاته الرابع في النبوة

الخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب في المقصد الاول في الامور العامة

اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض لما اورد وكلي يختص

لواحد منها في بابه احتاج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والوحدة

من الاثنين كالماهية والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه من مقابل الوجود وعن الامتناع لكونه

من احوال العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ... وذلك اوردها

في فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود والعدم وما

يتعلق بها والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت

العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير

مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا

يلزم دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم

واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة

عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب

الكون في تعريف العدم المرادف له ويأتي من ان جنس الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر

الموجود المتأثر فيصير ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا متأثرا

الموجود موقوف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فيتوقف كل منهما على الآخر

الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر ... انهما لا يكونان الا

موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين ... الوجود والعدم لم يوجد

بل الوجود والمعدوم ... واعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم

الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغة المفعول معلوم لكل احد ... فاذا علم

مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان ... فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك

لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ... الثبوت العين

لانه المحتاج الى التعريف وكذا التعريف بما يمكن ان يخبر عنه ... بان الكلام فكما

ان توقف الموجود المذكور صريحا دوري كما ان تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اي ٣
تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالنسبة العين اي بما علم منه تحديده او نقول ان الضمير راجع
(اولا) الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلق عليهما تسامحا باطلاق المشتق منه
على المشتق وهو المشهور وثانيا في الكل واحد احمل منه نظرا لانه يلزم بتقصير هذا التخصيص ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لا بأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام في
مثال الحساس مثلا لاشتماله على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ
المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحساس ولو جهل
جهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحساس
بحسب كان ذلك تعريفا في الحقيقة للاحساس بمأخذ الاشتقاق مع انه ليس كذلك فانه قد يكون تعريف
المشتق المشهور للاكثر تعريفا بمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا يكون تعريف الحساس المتحرك
بالارادة ولا يكون تعريفا للاحساس بالحركة الارادية وكذلك يكون تعريف الناطق بالضاحك ولا يكون
تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وبهذا ظهر ان السؤال عن المشتق
قد يكون عن نفس مفهومه وان احتاج الى شئ آخر وذلك يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق وقلما
يكون السؤال في هذا المقام بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة
معلوم لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم مأخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك
قيل ما الحركة ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فان قيل ما المتحرك احتيج الى
من القوة الى الفعل على التدريج فذلك كما قال هو تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف
وانما اذا كان السؤال عن ما صدق عليه المشتق الذي علم بوجه ما واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر

المثال والمثال

او بوجه اوضح من ان احتاج الى شئ آخر فذلك لا يكون تعريفا لمأخذ الاشتقاق بمأخذ الاشتقاق مثلا
اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضاحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل الضاحك فالجواب
ما لكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق
يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول
اذ لو كان كذلك لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو مما لا يحمل عليه كما لا يخفى فلا يكون الا تعريفا له
ولا يتمشى هذا الاعتذار فيه ولما ابطل تحديد الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك
الموردين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود تحصيل
صورة غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من
بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا يقدح فيه ايراد ما هو
مرادف للمعرف كما في التعريف الاول والثالث بل مداره على الالفاظ المفردة والمراد في مثاله
لم توجد او يوجد بها الفاظ غريبة الا على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل
المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من المعاني المتصورة ولا يقدح ايضا ايراد ما يتوقف معرفته
على معرفة المعرف كما في التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون
توقف معرفة المعرف عليها دورا بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شئ في المفهومات اعرف
من الوجود فان قيل ان اراد ان تصور الوجود بوجه ممتاز عن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم لكن الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اراد ان تصوره
بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل يمتنع كونه متصورا بالكنه والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي
عليه وتوقف الشئ على نفسه وعدم تركب الوجود مع فرضه مركبا او ابطال الرسم بطريق استقلال الامام

لو عرف الوجود بشئ لزم تعريف الاعرف بالاخفى وهو باطل

على بداهة تصور الوجود بوجوه بعث المصنف الى اسس حرفا وحكم ببطلانها الاول ان التصديق بانه لا واسطة
بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي وهو موقوف على تصور الوجود والعدم
ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه وما هو موقوف عليه البديهي اولى بالبداهة الثاني ان الوجود
متصور وليس ذلك بالكسب الا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا باجزائه والوجود بسيط والا
فاجزاؤه اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود فهناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي
وجودات وذلك الامر هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع
انه فرض مركبا لا يقال لا نم ان الوجود هو ذلك الامر فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءه وننقل الكلام اليه واما بالرسم وانه باطل ادراك موقوف على
العلم باختصاص المرسوم بالمرسوم وهو موقوف على العلم بالمرسوم وهو دور وجوابه مفصلا
وهو ان الكسبي ما احاط الذهن بالا يتفاوت اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نم ان ما يتوقف
عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية فان قيل نحن نستدل بان
هذا التصديق بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال فان مصادرة
لان من لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا
نقول نحن نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان
فعلم كونه بديهيا بجميع تصوراته ولا ملاحظة مع هذا العلم بتفاصيل خصوصيات تلك
التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال
بالشكل الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصوراته

من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات
بالكنه بديهي فممنوع وما ذكرتم من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه الا ان
اردت انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور
بكنه حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهي فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره
بالكنه وايضا نختار ان اجزاء الوجود وجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون
صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة
في ذلك او نختار انها ليست بوجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد قلنا
ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو مجموع فان هذا
المجموع لم يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود فيكون
التركيب في الوجود ثم ما ذكره منقوض بسائر المركبات التي علم تركيبها قطعا او نظرا كالبيت
في السكنجبين مثلا او نختار ان الكسب بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا لا
بل يتوقف على الاختصاص ونفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف
الا على تصور الموصوف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصوره باعداده اجمالية وهو ليس بمعلوم وانما
اللازم هو الاحاطة بما له عناية مفصلا لا يكون تصور الوجود اذ حصل للنفس من غير كسب فاذا
التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه غير كسبي فاي حاجة الى الاستدلال بل
نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكر لانا نقول
قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل منها صورة اخرى ولا
تلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى تطاولت المدة وكثرت الصور توجهت النفس اليها فاشتبه

كسبی نکو بدیه که تصور وجود بدیهیست
و تصور وجود
وحکم کردن به بدیهیت
نیز بدیهیست از جهت آنکه جواب
گوییم که تصور وجود بدیهیست
وحکم کردن به بداهت تصور وجود
بدیهی نیست ضعف

٥ علمها في بعض الصور كسفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال ودركت البديهيات اولى
اذ في الحسيات احتمال فقلما ينبغي ويرد د الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد
مفهوم نقيضه وعموله القسمة بمطلق الشركة استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا
بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات
فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه عينه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا
او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غيره من ذلك
من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل
الاعتقادات مشتركا بين الكل قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود امر مشترك
بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب
ان التردد انما يقع فيما هو الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل من المعقولات الثانية
كما سيجيء الثاني ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لبطل الحصر
العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار
لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي يحصل موجودا بمعنى آخر اقول هذا هو السطور
المشهور بهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال بل على
تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر اذ يزيد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا نقول في المثال
المذكور لجواز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال
لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي ويبقى الكلام في الحصر على هذا التقدير اعني
ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا

قلنا زيد اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك
حصرا عقليا لان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا
بوجوده الخاص فهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما
لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات مفهوم خاص
وسلبه والقول بعدم انحصار الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وهناك جزم العقل
بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بالوجود غيره ولا معدوما بالعدم غيره او لو قطع
النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بالوجود
الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود
بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده
الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا
ويمكن ان يحمل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر برأسه بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن
مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة
وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا
يكون المفسدة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا يتحقق
التناقض بين العدمات والوجودات وهذا افسد من ان يتحقق التناقض بين العدم
الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو
نقيضه اذ لا يتحقق التناقض الا بين مفهومين فحصل لا نعم ان مفهوم العدم واحد بل لكل

حقیقة سلب بمعنی الف السلب جعله احد و جیب بان السلب المطلق المحمول علی تلک السلوب مفهوم
واحد ولا شک ان هذا المفهوم بعینه جار فی الوجود فمن لا یسلم الاشتراک فیه لا یسلم الاشتراک فی
مطلق السلب بل المشترک بعینها عنده هو لفظ السلب کما فی الوجود الثالث انا نقسم
الوجود الی وجود الواجب و وجود الممکن و وجود الممکن الی وجود الجوهر و وجود العرض
ومورد القسمة مشترک بین الاقسام فان قیل اشتراک مورد القسمة بین جمیع افراد
الاقسام غیر لازم فانا نقسم الحیوان الی الابیض وغیر الابیض مع ان کلا منهما غیر الحیوان
اجیب اولا بان التقسیم عبارة عن ضم القیود المتخالفة الی مورد القسمة لیحصل بانضمام
کل قید الیه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القید فلا یتحقق بدون
مورد القسمة فلا بد ان یکون المورد مشترکا بین جمیع افراد الاقسام والقسم والمثال
المذکور هو الحیوان الابیض والحیوان الغیر الابیض وما قیل من انه قد یکون بین
القسم والمقسم عموم وخصوص من وجه فذلک غلط نشأ من اشتباه القسم بقیده
اقول هذا الجواب غیر حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالقسم قیده
فلو قیس فی هذا القدر بدله بلفظ قید القسم والمقصد انه لا یلزم من قسمة الوجود الی وجود
الواجب و وجود الممکن اشتراکه بین جمیع افراد الممکن الذی هو قید القسم وما ذکرته
من شمول المقسم لجمیع افراد الاقسام قسم لا یجدی نفعا لان قید القسم قد یکون
اعم من المقسم من وجه کما فی مثال الحیوان والابیض اندفع الجواب وثانیا فان الوجود
نقل القسمة الی جمیع الاشخاص ورد لعدم اشتراکه بین الجمیع فان قیل علی الدلیل الاول
ان الامر الباقی المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات مطلقا وعلی الثانی

وعلی الثانی ان معنی قولنا زید اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات المتخالفة الذوات او لیس
بموجود اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المتخالفة الذوات ان قلنا
بتعدد مفهومه وعلی الثالث ان تقسیم الوجود یتناول المفسر لما کل ذلک علی حفظ لفظ
الوجود وشموله لتلک المعانی المتعددة التی وضع لفظ الوجود بازائها ولکن نجد من انفسنا هذا
الجزم والحکم بالتقسیم وصحة التقسیم مع قطع عن اللغات واوضاعها واذا ثبت کون الوجود
مفهوما واحدا مشترکا بین الوجودات باسرها فنقول هذا المفهوم المشترک کالماهیة ای یکون زائدا
علیها لا عینها ولا جزءها والا ای وان لم یکن زائدا لکان اما عینها وح اتحدت الماهیات
ضرورة اتحادها مع الوجود الذی هو مفهوم واحد او جزءها وح لم تنحصر اجزاؤها بل یترتب
اجزاء الماهیة الواحدة الی غیر النهایة اما الملازمة فلانه لو کان جزءا للماهیات لکان جزءا مشترکا
وحینئذ یتمیز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان یکون
جزءا لتلک الاجزاء ایضا اذ المفروض انه جزء للموجودات باسرها وکذلک الاجزاء لها اجزاء اخر وهکذا ینقل
الکلام الی اجزاء الاجزاء وهکذا الی ان یتسلسل واما بطلان التالی فلان المرکب لا بد له من الانتهاء
الی البسیط لان البسیط مبدأ المرکب فلو انتفی انتفی المرکب قطعا والکثرة ولو کانت غیر متناهیة
لا بد فیها من الواحد وقیل لامتناع تعقل الامور الغیر المتناهیة المترتبة فی الوجود معا وهذا انما یتم
اذا کانت الاجزاء خارجیة واما اذا کانت عقلیة لا یکون ما فی الخارج متمایزة فلا دلیل علی
الاستحالة اذ غایته امتناع تعقل کنه الماهیة اذ لم یکتف فی تعقل کنه شیء بتعقل اجزائه الاولیة
وشرط فی ذلک تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ علی التفصیل واعترض بان هذا الدلیل انما
یدل علی ان الوجود لیس عینا فی جمیع الماهیات وکذلک لیس جزءا فی الجمیع ولا یلزم منه ذلک

هذا اثبات زیادة الوجود

كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض ونفسه في البعض او جزءا واجيب بان
اختلاف الوجود في العروض والنفسية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان
يكون كذلك في الجميع وان اقتضى الدخول او النفسية فكذلك ورد بانا لا نعلم ان الوجود يقتضي
شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان
لو كان الوجود متواطئا لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال ان كان الوجود متواطئا وجب
الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب لانا نقول ان المطلوب هو زيادة
الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي هي الوجودات الخاصة
ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض والمعروض
معا داخلين في الماهيات لانه مدفوع بان الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لم
يكن خارجا عنها وان لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك او الدليل وهو ان الوجود ليس
عينها وان تكثرت الماهيات لا جزاءها بعينه جار هنا بل انما نقول اللازم من التشكيك
ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم
برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه
اذا اختلف المهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن مهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو
بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس المهية كالذراع والذراعين من المقدار
لا يوجب تغاير المهية وقيل القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع
الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق مشترك زائد على
المهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان حصة المطلق نفس حصة الخاص او جزء

او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي لافراده اقول فيه بحث لانه ليس المدعى الا ان الوجود المطلق
المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه الشارح بقوله على مسئلة الاشتراك حيث قال
مغاير للمهية وصرحنا به هناك واثبات ان في الموجودات امرا وراء المهية والوجود المطلق
وحصته زائدا على المهية عارضا لها مما لا يتعلق به غرض في هذه المسئلة الا ان الوجود مشكك عارض لها
لافراده التي هي وجودات خاصة وحينئذ ان في الموجودات امرا وراء الوجود المطلق و
لانا نقول قد مر ايضا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا فالكلام
في اثبات ان ذلك الامر زائد على المهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف يدعون
الضرورة في دعوى زيادة الوجود على المهية كما يذكره هذا الفاضل المحقق في ذيل هذا البحث وفيه
بان البصائر السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة يمتاز بها عن المعدومات
وليس في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها
خارج عنها توصف به وتحمل عليها وانهما ان اتصف بهذا الوصف اعتراف منه بان المدعى ليس الا
زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاك لما تعقل فانا قد نعقل الوجود مع الجهل
بخصوصية المهية وقد نعقل المهية ونغفل عن وجودها اما في الخارج فقط او فيه وفي الذهني
فلا انا لا نسلم ان المتعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تحقق تعقله ومثل
هذا الانفكاك لا يتصور بين الشيء وذاته وذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح الصغير انا
نتصور المهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء
لنفسه ضروري ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له اقول لا يخفى ان هذا
الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام المحشي لان عدم الانفكاك يحتمل ان يكون احدهما متعقلا

الخارج والعقل الذهني

يكون
واقف خبر ان

دون الافراد السكت الوجود انما هو في التصديق به لا بتعقله بل يستدل به فاذا تعقلنا الماهية
وشككنا في وجودها فحكمنا بكلاهما متعقلين وابن الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه
ان قال قيل لا نم انا نتعقل الماهية من الخفية بخصوصها قبل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود
زائد في الممكنات التي يمكن تعقلها بخصوصها مع عدم تعقل وجودها او لا بعد ان
لن مقدمتان الاولى لان في الموجودات امرا وراء الماهية والوجود المطلق وحصته والثانية ان هذا
الامر معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه اما الوجه على المقدمة الاولى
فظ واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لنا لم يعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية
لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو الوجود الخاص وانما هما امر دونه خرط القتاد
ولبعض الامكان اي ثبوته للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا
على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يكن هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة
انما يحصل بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ولو
كان الوجود جزء الماهية لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل
الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والاحتياج الى الاستدلال يعني
لو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لكان اما عينها او جزءها وح لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة
ولكان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا
السواد موجود يفيد فائدة او جزءا وح لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة
عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب

لان الوجود اذا على الشيء [illegible]

انتسب بعام

والجواب عن هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التورس ان انما يتم لو كانت الماهية متعقلة
بكنهها فانها لو كانت متعقلة بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن اثباتها
الماهيات والصفات او الحكم يكفي في تعقل كنه شيء تعقل اجزائها الاولية كالجنس والفصل القريبين
بوجهها والصفات والمهيات المعلومة لنا ادكوران يكون المهيات التي لم تصورها بعقلها
عن سلك عن تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء التناقض
وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد
ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود وهو متناقض اي حكم
ما صلح النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد ارتفع عنه السواد والمراد التناقض
المصطلح لان بين قضيتين صادقتين في نفس الامر وهي السواد سواد والموجود موجود ولما كان
قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود كان مناقضا
لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس متناقضا
لما هو امعن قوله وانتفاء التناقض ولو كان الوجود جزء الماهية وهو مشترك بين الواجب
والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون
الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل لجواز ان يكون ان كان
عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف الشيء بالشيء وحمله مواطاة وبين الاتصاف
والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان يقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف
بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فعلى لو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي قال الشارح

ونفسه شيئا فاما مقصور بل هو نفس ما يتبادرون فيها نفيا واثباتا فان السيد بين الوجود 9
ونفسه شيئا فاما متحركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة
من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود بل من المعقولات الثانية والصحيح ان
نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه ووجود نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب
ذلك الجزء لكن بحاجة في النسبة لاستحالة انتفى في التحقق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزؤه
فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما
واما عن الثاني فلانا نمنع قوله كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والوجود
موجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الموجود ذو وجود ولا شك ان
مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فلانا نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد
والموجود بذي وجود وليس هذا متناقضا واعلم ان هذه الدعوى الصادرة من المقصر
من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس عنه بالنسبة الى الاذهان
القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات
الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب فرد خاص من الوجود المطلق قائم
بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا
وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا
بقولهم وجود كل شيء عين حقيقته وليس زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس
في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الوجود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصريحهم ولا نزاع

لا نزاع منهم في ذلك وقيامه بالماهية من حيث هي هذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود
لو كان زائدا على الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة
او لا ولا واسطة وكل منها محال اما الاول فلاستلزامه ان تكون الماهية موجودة قبل وجودها واما الثاني
فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الموصوف معدوما وموجودا وتقرير الجواب انه يقوم بالماهية
من حيث هي لا بالماهية المعدومة ليلزم اجتماع النقيضين ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية
قبل وجودها فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها
على ما قيل فغير مفيد لان الموصوف كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا و
لا معدوما لا بالموصوف ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون
الماهية موصوفة بالوجود وغير موصوفة به قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان
لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لان قيام الوجود
بالماهية اما ان يقارن عدمه فالتناقض او وجوده فالتوقف على نفسه او التسلسل قلنا كما انه
مقارن لذلك الوجود بعينه فلذلك يلزم ان يكون موجودا قبل وجودها فممنوع وانما يلزم
ان لو كان الموصوف هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان الموصوف هو الماهية وحدها
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم تقدم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض غاية
ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم الموصوف على العارض
ولا فساد فيه ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة فزيادته عليها وقيامه
بها في التصور لا بحسب الخارج لان ثبوت شيء لآخر في الخارج فرع لتحقق الآخر في الخارج
وان لم يتصور وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الحاصلة في الخارج بالامور

الذهنية لكنه يعتبر بصدد ذلك الامر في الخارج بديهية فان ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم
سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت شيء لشيء فرع المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بل
لما كان قيام الوجود بالماهية وقبولها اياه من حيث هي وهذه الحيثية انما تثبت لها في العقل فالانضمام
زيادة على الماهية في التصور لا في الوجود العيني اول ممنوع نظرا لان الماهية من حيث هي موجودة في الخارج
مجرد ان يثبت لها امر في الخارج فلا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية انما تثبت في العقل كما ان الجزئي
متصف في الخارج بالوصف الخارجي الخاص من حيث هو ولا يمنع من ذلك كون الجزئية انما تثبت في العقل
والقضايا منقوض بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها ذهنيا
لا خارجيا وليس كذلك فان السواد مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم الاسود بل قيامه
بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل وهو منقسم الى الذهني والخارجي
لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا اصيلا وعينيا وخارجيا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار
هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها فيه تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود
الآخر في قوتنا المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل اذا مهد
هذا فحصول الوجود الذهني يحصل وان ابطلت الحقيقية اي لم يتحقق هذا القسم من القضايا
وهي التي يحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر
الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج
باطلة ضرورة ان صدق الايجاب يحكي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء ثبوت لم يتصور

لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر متوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن
القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبر عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية
التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فيجب ان تخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام
لم يتحقق القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر
سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج
في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بيناه آنفا فالقضية الكلية الحقيقية
الموجبة باطلة او نقول حصر [illegible] لبطلت الحقيقية ان من القضايا الحقيقية ما يعلم يقينا انه صادق ويلزم
على هذا التقدير ان لا يكون صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومحال واجتماع
الضدين قضية موجبة كلية حقيقية صادقة في نفس الامر ولولا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة
في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة
الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم باحكام ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر
فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وارادوا بالثبوتية ما ليس
السلب داخلا في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لا تقتضي [illegible]
وجود موضوعها كالسالبة وعليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام
وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج فلا بد من

11

وتعقله وتميزه عند العقل من معلوم من العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول
صورة الشي في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات
اضافة والتعلق بين العاقل والمعلوم العرف صح بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت
في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم هذا جواب على استدلال المنكرين بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم
ان يكون الذهن حارا باردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه وكذا مستقيما معوجا عند
حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك من الصفات المتضادة المتصفة عنه لان وجود
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها وايضا حصول صورة الجبل والسماء مع عظمهما في الذهن
لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما
حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صورة هذه الاشياء
واشباحها لا انفسها فلا يكون اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا يساوي مالها الصور
والاشباح في اللوازم بل يخالفه في كثير منها واورد عليه بان الصورة الحاصلة من الحرارة في
الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة اولا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون بها
في الذهن امر مخالف لماهية الحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا اذ في
لا نعني بوجود الشي في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة لها في الماهية لانا نقول
ما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثبت
ما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن
حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود

بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنهما موجودة بوجود ظلي ولا يكون
محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا التضاد مع البرودة انما
هو في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور الذهنية وان كانت كصور المعقولات او غيرها
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوص احد الوجودين وان كانت
مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم من امتناعه هو الحكم الخارجي لان منشأه
الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع
حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهني كذلك اقول فيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى
الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالهما ولا يقطع
مادة الشبهة فانه لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بالصفات المعدودة
كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا
وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن
لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن التفصي عنه بهذا
الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني
وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا للامتناع
بل هما من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل
الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب
الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشي في الذهن
لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول الشي في المكان لا يوجب اتصاف المكان به

١٢

وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب للاتصاف شي في شي
هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع
وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب
اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي
يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم
الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض وعلى طريقة القائلين
بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود
امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود
في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها
في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعلم وعرض من الكيفيات النفسانية
ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم
ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فح يقوم
بالذهن كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس
شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو
مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس الوجود معنى حصول الماهية

الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم [illegible] مغاير حصول الماهية
في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن
حصولها في الاعيان لا عما به يحصل ولا تزايد فيه ولا اشتداد فان المراد بالتزايد هو حركة الماهية
في الوجود على طريقة الحركة في الكميات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيفيات لكن
حركة شي في حال من احواله انما تتحقق اذا تبدل انواع تلك الحال او افرادها على هذا المتحرك بحيث يكون له
في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة له قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك
في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك الاين له قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في
الكيف لا بد له في كل آن من كيف شخصي لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم
والوضع ولا شك ان المتحرك يكون ليس بحيث يتماها بعينه من مبدا حركته الى منتهاها حتى يتصور
تبدل تلك الاحوال على شي واحد بعينه فيكون متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما
دون الاحوال التي يتحرك فيها لا يتقوم المحل بدونه كالوجود ولا يتصور حركته فيه اصلا وبحث
لان الماهية لا يتقوم بدون واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد
ما من افراد الصورة لا على التعيين فيجوز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب
الصور على الهيولى بحث اذ لا معنى على الماهية وجود فان تحقق في ذلك الآن بعينه وجود آخر
اشتد في الاول وازيد منه لا بد لابطاله من دليل وهو اي الوجود خير محض هذه الدعوى
ما تحقق عليها برهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال له
خير وجدناه اما خيرا بالذات كما يقال له خير بالوصف وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا
الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار

بحث وجود الماهية وثبوت العدم

ما يتضمن من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان
الالة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة
عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاوز
الى انها ضرورية وان ما ذكروه من الامثلة لايضاح ما ربما اشتبه على بعض الاذهان والنظر
انها اقناعية وان تلك الامثلة توقع بها ظنا على انه قد تورع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون
ان مبادي الفصول المختصة قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم مبادي
فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود بل هو كاشف عن
امر وجودي هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يكون ما هو شر بذاته في نفس الامر خفي الوجود
وتلك الاعدام لوازم الظاهرة فيكون شرورا بالعرض لا بذاتها ولا بد لنفي هذا الاحتمال من
دليل ولا ضد له ولا مثل له لتحقق المخالفة للمعقولات لما حصر المتكلمون النسبة بين الاشياء
في الاقسام الثلاثة التضاد والتماثل والتخالف فاذا تبين ان الوجود لا تضاد له
مع المعقولات ولا تماثل تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي
التضاد للوجود الاول ان الضد موجود متعاقب لموجود اخر في الموضوع والوجود ليس
موجودا اول وبهذا الدليل بعينه يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان
يشتركان في جميع صفات النفس لكنه يرد عليه ان المنفي الضد الحقيقي عندهم موجود ان
ليس بضدين ولا مثلين فلا يكون التفريع وعبارة المتن صحيحا والثاني ان الوجود
لا يتعلق بالموضوع لان محله لا يتقوم بدونه الاول يرد عليهما ان المتكلمين لا يقولون
بالموضوع وانه المحل المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل

في كل واحد نعم يمكن الاستدلال بان مرادهم بالمعنى هو العرض والعرض عندهم موجود
تابع لموجود اخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض لضده الاخر ورد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان
الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقتضي لذاته شيئا ركب
غيره في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود
لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيهما اي الوجود لعروض لجميع المعقولات ولا شيء منها
بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا بمعنى انهما لا يعرضان لا
واحد في الشيئية فلا يحتاج بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله لفظ المساواة عندهم
عندهم هي ما يتم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكون متباينين
متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعى نفيه اذ لو قيل وجود الماهية
من الفاعل والا لما تحقق شيئيتها من الفاعل وتحقق هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا تقول هي
واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وذهبت المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى
ان الماهية يكون لها تقرر في الخارج منفكة عن الوجود خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع العالم
على ان الممتنع منفي والحقيقة المقرر بالاسم المنفي ليس بشيء لانهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من
الوجود والعدم والعدم اعم من النفي ولعلهم انما وقعوا فيه بما وقع الحكماء به في اثبات الوجود
الذهني وهو انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج وصدق الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلما ثبت له ثبوت وهو معدوم
فالمعدوم ثابت فيثبت المهيات على وجه على احدهما شيئيتها في صدقها فيكون لا يترتب

عليها اثارها المطلوبة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر ثبوتها بحسب تر
عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم موافقون للحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين
لكنهم يسمون الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون
كلا وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة
ويسمونه بالوجود الذهني واعلم ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى
الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان
المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة
المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت المنفي ايضا ولا يصح للحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك
لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم توجد ذهني ولا قوة
مدركة فحكم المقدمة الاولى يكون هذا الحكم بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
على تقدير عدم قوة مدركة وحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على
هذا التقدير بعدم ثبوت المحسوس في الخارج والله فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق
وليس ذلك الا لمطابقة نسبتها للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى
ثبوت المحمول للموضوع بحيث المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين
وشريك الباري في الخارج فيحصل هناك نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما المطابقة
وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما
من ان صحة الحكم بمطابقته لما في العقل الفعال حال صور جميع الكائنات واحوال
الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقول

العقل الفعال يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق وصدق مع انه لم يتصور العقل الفعال
اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي
المتكلمين والمعتزلة ولو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل
الفعال على اي وجه من الايجاب والسلب وهل له علم بذلك اللهم الا ان يقال ان ما في العقل
الفعال موافق لما اقتضته البديهة او البرهان فبذلك يعلم وقال بعض المحققين ان العقل عند
ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما سواء كان من الموجودات او المعدومات يجد بينهما
نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها تنتجها
الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول مع قطع النظر عن خصوصية المدرك هي المراد بالواقع
وما في نفس الامر وما في الخارج ايضا فصحة هذه النسبة يكون بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر
وصحة النسبة المعقولة لزيد ولعمرو او غيرهما من ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة
لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب وعلى هذا القائل لا يكون
للضروريات مطابقة ولا للحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج مطابقه مع انهم
يقولون بتقسيم الكلام الى الخبر والانشاء وان كان لنسبته خارج تطابقه او لا
تطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة
الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب
لثبت ثبوته والا لا يعني وبامعانه نثبت آ لب فصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك
حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيحصل هناك ثبوت ثالث
ويحصل الكلام الى غير نهاية هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا

في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار لانا ندعي ان كل من تلك الثبوتات الثابتة ١٥
ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة
في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت اللاحق لثبوت السابق على تقدير قوة مدركة وبحكم المقدم
الثانية تعين ثبوت الثبوت السابق على هذا التقدير ونقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم
بعض التقدير وكذا اللوازم الثابتة في الامور المنحصرة في خارج القوة المدركة وكذلك التسلسل ببرهان
التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع لانه برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل
في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا
نقول الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة
في الاعيان لا يمكن ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء يسمى الكون في الاعيان ثبوتا
او وجودا ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت
المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل
فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه
المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحصيله وانما ذلك بحسب العبارة وعلى
اعتبار الوجود الذهني وكيف يتحقق الشيئية بدونه اي بدون الوجود مع اثبات القدرة
وامتناع الاتصاف يعني ان القدرة ثابتة فتاثيرها اما في نفس الذات وهو ارائه والاثر
ينافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لما سيرد من ان الوجود لا يرد عليه
القسمة او في الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت
والصانع بالثبوت الخارج يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب ان امتناع الاتصاف في الخارج

في الخارج يعني ان لا يوثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل الماهية
متصفة بالوجوب بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بالوجود بمعنى انها
تجعلها متصفة به في الخارج لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في
الخارج فان قيل قد سبق انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين الجسم والسواد
وانما ذلك بحسب الذهن فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج قلنا تاثير القدرة
ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها موصوفة بالوجود الخارجي وبعد هذا الاستدلال
الوجه احسن مما يقرر الشارحين حيث قالوا تاثير القدرة اما في الذات او في الاتصاف
والاقسام باسرها باطل اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم
واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف
منتف اما اولا فلانه يلغو ذكر على هذا التقدير اثبات القدرة بل يكفي ان يقول لو كان المعدوم
ثابتا لم يمكن تاثيرها ولا تاثيرها واما ثانيا فلانه انما يقوم حجة على مثبتي الاحوال ومع القائلين بثبوت
المعدوم من المثبتة والحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد بعد ان الموجودات متناهية عندهم
ولا تعقل غير الجواهر زائدا على الكون في الاعيان ويلزم من هذين المقدمتين ان لا يتحقق
الشيئية بدون الوجود اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص
غير متناهية لكل جنس نوعه كما هو مذهبهم فيكون تلك الاشخاص كاسرة في الاعيان اذ لا معنى
للثبوت الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة
الاولى وفيه انهم يمنعون المقدمة الثانية وسندهم بانه يعني انها لو صحت يكون باقي المقدمات

مستدركا اقول ويمكن دفع الاستدراك بان يحمل قوله وانحصار الموجود ليلا يرد بان تناهي
الموجودات مشاهدة عندهم ببرهان التطبيق وهو كما دل على تناهي الموجودات يدل على تناهي
الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان
يكون اشخاص الماهيات الثابتة في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا فالثابت
في العدم اشخاص غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم فان قيل الاستدراك باق اذ
يكفي ان تناهي وانحصار الثابتات ... ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات في لو كان
المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان تناهي الموجودات متناهية
ببرهان التطبيق وهو كما دل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا
على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل
اذا كانت مترتبة موجودة معا وافاد ذلك على راي المعتزلة وسائر المتكلمين المقصود
الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق وهو كما دل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقرير ان يعطف
وعدم تحقق الزائد بالواو دون ثم ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه الدعوى مرورة
وما قبلها الزاميا عطف على ما قبله بتغيير الاسلوب ولا استدل المخالف بوجهين الاول ان
المعدوم متميز لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولان
المتميز من المعدومات لا يترجح بعضها بالاتصاف بتلك الصفات على البعض الاخر
وكل متميز ثابت لان كل متميز له هوية يشير اليها العقل وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته
في نفسه اذ النفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة اليه عقلا اجاب المصنف بالنقض الاول

وقال ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات
الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل
منها مع انه محال ضرورة واتفاقا والجواب بالحل ان التميز ان اريد به تميز المعدوم عما
عداه بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد
به التميز في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان
وانه صفة ثبوتية لا سيما في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر ان اتصاف غير
الثابت بالصفة الثبوتية محال واجاب المصنف اولا بالمنع بعد ان الامكان ليس ثبوتيا بل
هو امر اعتباري كما سنذكر في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال يرد الامكان لا
وافقونا على استحالته كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف بالامكان مقتضيا لثبوت
الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منتفية اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم
النفي فلا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم
واثبتها امام الحرمين اولا والقاضي ابو بكر وابو هاشم واتباعه وسموها بالحال وعرفوها
بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا عليها بوجوه الاول ان الوجود
ليس موجودا والا لكان له وجود زائد على ماهيته لما مر في بحث زيادة الوجود وسيجيء
الكلام الحصي فيه ولا معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المصنف عن هذا الوجه
وقال والوجود لا يرد عليه القسمة لا الموجود والمعدوم لاستحالة اتصاف
الشيء بالموصوف وبنافيه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم المدعى
واجيب بان حاصل جوابهم اذا عرضت على قوانين الاستدلال ان الوجود اما موجود

١٧ واما معدوم او لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المط ومحصل
الجواب ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة محال لا يصح عند العقل بل
يقبل اصلا وجود ذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات
ليس لها مفهومات ثابتة عند العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود يقتضي
ثبوت الشيء لنفسه وهو محال لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين متغايرين
واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان
قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بغير ذلك صار النزاع
بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه محال لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا
لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب
وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين امرين فحيث لا تصور للنسبة لم يتصور
هناك ايجاب ولا سلب ولا يكون ذلك ارتفاع النقيضين وانما ارتفاع النقيضين
ان يكون هناك نسبة متصورة ولا يصدق ايجابا ولا سلبا واما الجزء الثالث فلان
قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب
سلبه له وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني
لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه فظهر ان
المنفصلة المذكورة محالة عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح
الاستدلال بها الا ان هذا الكلام محل نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت الشيء
لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى انه ذو وجود ومفهوم ذي

ومفهوم ذي وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين
الوجود وذي الوجود فقولنا الوجود موجود يقتضي ثبوت مفهوم ذي الوجود للوجود وليس
هذا ثبوت الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا
الوجود معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظ لا سترة فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود
والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود
عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم
والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود
يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا الوجود لا وجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول
مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون
سلب الشيء عن نفسه وانما يكون مضمونها ذلك ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة
المحمول قولك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بغير ذلك صار النزاع لفظيا قلنا
نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظ وبهذا التحقيق
يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يتصور
سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود لا على
اثبات سلب الوجود عن الوجود وانما على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا يجوز ان يؤخذ معدولة المحمول
حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان
النسبة لا تكون الا بين متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثل مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم

لكنا ور

المفهوم الى غير ذلك من المفهومات التي تصدق على انفسها فتصدق القضية الموجبة القائلة
بان الكلي كلي والممكن ممكن والمفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم
الى غير ذلك من المفهومات التي لا تصدق على انفسها فتصدق السالبة القائلة بان
الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم ليس بمفهوم نعم النسبة تقتضي الطرفين
المنسوب والمنسوب اليه واما انما يشار ان ذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة
العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود معدوم فذلك لا يتصف الشي بنقيضه قلنا انما
يمتنع اتصاف الشي بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما
اتصافه بنقيضه اشتقاقا فلا نسلم بل واقع فان كل حصة قائمة بشي فرد من افراد نقيضه كالسواد
القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في
ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود الثالث ان الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته المخصوصة كالحيوان
مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص المحضة ولا معدوم والا لما كان جزءا
من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب الشارح بقوله الكلي
ثابت ذهنا لعمران الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو
موجود فيه وليس جزءا خارجيا لها حتى يلزم تحققه في الخارج الثاني ان السواد مركب
اللونية التي هي حصة المشتركة بينه وبين ساير الالوان وفصل ممايز عنها فالجزءان ان
وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم
قيام العرض بالعرض لا للعلة ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري قائمة بها وذلك كاف
في القيام لحصة الواحدة منهما لان الثابت ان الحصة الواحدة وحدة حقيقية

تحت

تحت اجتماع بعض افرادها في الحاجة الى بعض وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض فلا
حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير
كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الاحتياج من الجزئين الا لقيام
احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم غير ان يقوم احدهما بالاخر وان عدما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم لا بهما لا موجودان ولا معدومان لكونهما بما يقوم به سواد
فيكونان حالين واجاب الشارح بانه كذلك قيام العرض بالعرض وقد علم من جواب الوجه الثالث
جواب اخر وهو انهما جزءان ذهنيان للسواد لا تحقق لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض
بالعرض ونقضوا ايضا الحال بنفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وكلها مشتركة في الحالية
ومتخالفة بالخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر
مختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين وصفان لقيامهما بما يقوم به الحال فيكون
لكل حال حالان اخريان احدهما الامر المشترك والاخرى الامر المختص ثم ننقل الكلام
الى ذلك الامر المختص بانه يشارك ساير الاحوال في مفهوم الحال ويتميز عنها لا محالة بشي خصه
فله امران مشترك ومختص وهذا المختص ايضا له امران وهكذا فيلزم للاحوال احوال [illegible]
ان تكلف على هذا النقض اما اولا فبان لحاصل ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال
والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل
الكلام الى مفهوم الحال لانه امر مشترك من نفسه والاحوال العارضة فلا يكون لمفهوم
الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما ثانيا فلان يقول المحققين منهم يرجع الى انا وجدنا

حقائق غير متساوية بل بعض ذاتياتها وتخالف في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف
ان وجدا لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم وهما محالان
ولا معدومان لعدم امكان ما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهما قيدان لابد منهما في
اتمام الحجة وهو وجود تلك الحقائق وكون ما به الاشتراك وما به الامتياز ذاتيين لها اذ لو
سقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك والمخصص معدوما تقوم الموجود
بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني
في محل المنع اذ لهم ان يقولوا لا نم ان مفهوم الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي
بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاني مفيدة
برهانا فان قيل انتفاء القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول لو
كان احد الامرين معدوما فح وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم لكن يلزم تقوم الليس بموجود
ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال قلنا لم لا يجوز ذلك فان الحال لما كانت واسطة
بين الموجود والمعدوم فلاحظ من الطرفين فانهم يجعلونه قد تجاوز في التحقق حد العدم ولم يبلغ
حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم
مقوما له فلا باس عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي
اثبتوا الحقائق الوجودية الموجودة لا تكون تقوم بها المعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة
بالمعدوم فيمكننا اتمام الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في
النقض اللهم الا بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل اعتبر من ثبتوا الحال عندنا
النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين والمختلفين

والمخلص عندنا من انقسام الموجودين واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة
في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل في مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح
ان يقال انها متباينة بالخصوصية لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات الثاني
انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال
التي ليست بموجودة فعلى المصنف ان العذر ان باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا
ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في
مفهوم وقد يتغايران بمفهوم على ما الامر الكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين موجودين
في تمام الماهية بالتماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالتماثل على اصطلاحكم
اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال
مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها
لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني
فلانا نقول كما مر غير مرة برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة
الثبوت سواء كانت موجودات او احوال كما زعمتم فبطل ما فرعوا عليها اي القول بان
المعدوم ثابت من نحو الذوات الغير المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان
المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق والثابت من كل نوع من
الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن استحالة تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير
للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من العدم
الى الوجود اقول على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قاله الشارح من ان المؤثر

لا اقتدار على جعل الذوات ذواتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض بياضا الى غير ذلك
من الماهيات الممكنة اولا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت
المعدوم ومن اسماء تبايناتها حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها
ذواتا وانما تختلف بالصفات ومن اصطلاحاتهم اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية
وما يتبعها كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في
العدم ايضا ذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية
عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب
الجمهور الى انها في حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام
الى اتصافها في حال العدم بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما
على فرس معدوم وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافاتهم في مغايرة التحيز
للجوهرية وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي
والقاضي عبد الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو
يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش الى انهما صفة واحدة ليستا
بغيرين ثم اختلف هؤلاء الثلثة فزعم ابن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف
باحدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله انه
يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر
حال العدم حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم
موصوف بالحيز لا الحصول في الحيز ومن اصطلاحاتهم اثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما

معدوما وذهب الكل الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت
له صفة بذلك ومن اصطلاحاتهم في الامكان وصفه بالجسمية فذهب الكل الا ابا الحسين
الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظ
ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس وعلى راسه قلنسوة وبيده سيف
قائل بكون هذه الاشياء اجساما حال العدم ومن اصطلاحاتهم في وقوع الشك واثبات
الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة قال بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدوم
بالصفات الثبوتية لزم عندهم من اتصافه تعالى بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه
موجودا قال الامام الرازي هذه جهالة لاستلزامها جواز ان يكون محال الحركات
والالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجوده الا بدليل وهو سفسطة ولقائل
ان يقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات
في الخارج بل يقول كان الموصوف معدوما كانت الصفات ايضا معدومة مثلا يقول
رجل معدوم راكب على فرس معدوم كونه معدوما وبيده سيف معدوم يحركه حركات معدومة وعلى راسه
قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة
امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك وانما هي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة
في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم
يجوزون اذن اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه
لا يظهر له احكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك
الا انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة دراكة وهو لا يقول به

كل من شرحها وعلى القول بالحال من قسمه الحال الى المعلل اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف
بالحال كما يقال المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك ويعلل القادرية بالقدرة وغير ما اى غير
المعلل وهو ما يكون ثابتا للذوات لا بسبب معنى قائم به كاللونية للسواد والعرضية للاعراض
والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها
بمعان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعلل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا بجوهرة
وما هنا فان غيرها من الصفات لا توجب لمحالها احوالا ومنع تعليل الاختلاف اى اختلاف
الذوات بها اى بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في انفسها وانما يتمايز بعضها
عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها
وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بها لما بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها
فلنعرض عنها ثم الوجود وقد يوضع على الاطلاق من غير تقييد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما اذ يجوز
ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية فيقابله عدم مثله اى من غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ
من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره وما قيل من ان الوجود امر لا يتصور الا مضافا الى
موصوف ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما فمجرد دعوى بلا دليل
بل البديهة تشهد بخلافه ولعل العدم المطلق سلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب مضاف
الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا نتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود
ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك وقد يحكم عليهما اى الوجود المطلق والعدم المطلق بحكم
واحد لكن لا باعتبار التقابل بل لا باعتبار العدم وتقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق

بالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يضر في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل
ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اى بحسب كل منهما في نفس الامر وهذا ليس
كذلك فان اتصاف ذات الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس
بحسب نفس الامر بل بفرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كل واحد من الاتصافين
بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع
المستحيل للمتقابلين وعلى هذا المعنى اشار بقوله ويتقابلان اى الوجود والعدم معا ان يجتمعان
في محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف
بالوجود المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ومتصفة بالعدم المطلق
بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق و
العدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة في الخارج
ومعدومة في الذهن قلنا المراد بالتقابل الوجود والعدم كما فسرناه هو ان لا اتصاف الى شيء
بان له وجود هذا او ذاك عدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا
باى وجود كان ذهنيا او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باى عدم كان ذهنيا
او خارجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى لان الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في
الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني المتحقق ذهنا او خارجا يقابله
العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام وقيل في تقرير
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون
المطلق اعني الوجود المطلق بضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن باعتبار التقابل

هذا المقام

لان العدم المطلق

غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث
ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه
سلب الوجود غير اعتبار كونه موضوعه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله يصدقان عليهما اي الوجود المطلق والعدم المطلق رد
لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما
يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه مطلقا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق
وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا واقول فيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى تغاير الجهة وانما المستحيل اجتماعهما بوصفهما لمحل
واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا ومعدوما لكن
اجراء هذا العذر فيه فانا نقول العدم من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود
غير اعتبار كونه عارضا لمحله فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض
لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يصدقان عليهما ما ذكره لكان لفظ
عليهما لغوا محضا وقد يوخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مقيد اي منسوب الى
ذلك الامر وتعتبر الموضوع كالبصر وملكته ولا خفاء في ان التقابل بين الوجود
المطلق والعدم المطلق تقابل السلب والايجاب واما التقابل بين الوجود المقيد
والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب
ان اعتبر نسبتهما الى القابل للامر الوجودي يصيران بعينهما عدما وملكة ولا شك ان الكل

ان جميع الممكنات قابل للوجود وان المراد بما هو اعم من الموضوع والمحل فالمراد بالملكة معناها المصطلح وقد يوجد
اي الموضوع في العدم والملكة مطلقا شخصيا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في
ذلك الوقت اعني وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران وقد يوخذ نوعيا
وجنسيا اي حين يوخذ نوعيا او جنسيا وكذا ان لا يوخذ شخصيا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت
يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له اجزاء اصلا فكيف يكون له
جنس فلا فصل له لبساطته واما الاول فلان ما لا جنس له لا فصل له على ما سبق واما بساطته فلانه لو كان له جزء
فان عروض الوجود له لا قدس سره ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض جميعها لكن عروض الجزء
لا يستلزم انه يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب
ان من المفهومات ما يعرض لنفسها كالكلية والمفهومية والمعلومية والعدم الى غير ذلك هذا
وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم
الممكن العام ومفهوم المعقول والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات
والمعدومات اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان الاجزاء ان كانت موجودة فاعتبار
الوجود معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان
يكون الشيء الذي عرض جزء الوجود موجودا قبله وان كانت معدومة فان اعتبر العدم جزءا منه
لزم تقوم الشيء بعدمه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف بعدمه وحيث انه منقوض
بسائر المركبات ... مثلا الحيوان البسيط اذ لو كان مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره و
ذ... في الكلام الى ... فانما يلزم تقوم الشيء بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب
من اجزاء كل واحد منها متصف بانه ليس ببدن وكذا البيت وغيره مما تركب من اجزاء

ممنوع لتقوم الشيء بعدمه
بل نقول ان الاجزاء ان كان الجزء الا ... (منه)

غير مجهولة انواع تمكن ان يقع الاختلاف بان تتوقف افراده بالبساطة عدم تركيبه من الاجزاء المحمولة المقوم دليلا
على انه لا جنس له ولا فصل له فالاولى ان يكون المراد كون الشيء الذي فرض جزءا للوجود موجودا
له ولا فـ ذهنه كما مر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر بما يصدق هو عليه من الافراد
بحسب تكثر الموضوعات اي المهيات الموصوفة به سواء تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها
او بسبب اختلاف مهياتها بذواتها البسيطة كالبسائط وبسبب فصولها المنوعة كما هو حال
وما قيل من ان الوجود مفهوم لا يتكثر بالفصول وهو بسيط بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان
الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعد اشتراكهما في مفهوم الوجود بسبب
اضافته الى الانسان والفرس فمردود بان ما سبق من الدليل على تقدير صحته انما يدل على
بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده لم جاز ان يكون له افراد مركبة كمختلفة المهيات
اما بذواتها او بفصولها المنوعة لما هو جنس لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط
مختلفة المهيات فيكون تكثرها بذواتها لا بتكثر موضوعاتها والمراد ان تمايز الوجودات الخاصة
بعضها عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة عنده
عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافة او يكون مع كل اضافة وجود اخر فالوجود المطلق
اما تمام مهيتها اذا جعلت الاضافة خارجة عنها او جزءها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص
ويتكثر اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للمهيات فانه
يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر ووجود العرض
بالاولوية وعدمها وعلى الوجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف وهما غير
الاشتداد والضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما والظاهر فانه في وجود الواجب

وجود الواجب اقدم واولى واشد مما في غيره واذا كان الوجود معقولا بالتشكيك فليس جزءا
من غيره مطلقا لا من الافراد ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي يكون
متساويا في حصول السلسلة لا [illegible] لا يكون جزءا منها وقد سبق المص باثبات مع المناقشات
والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر وليست [illegible]
الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصلا والا لكانت للشيئية شيئية اخرى وتسلسل الوجودات
فلا شيء مطلقا ثابت اي الشيئية المطلقة بعين [illegible] ما يوصفها ليست ثابتة في العقل
بل اي يوصف بخصوصيات المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا يعقل عن [illegible] الا
بل هي انما تعقل عارضة لخصوصيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية [illegible] ولا
في ان هذا اسم انه مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد توقف على الاطلاق
اذ الشيئية عبارة عن الوجود او ما يؤول معناه اليه [illegible] ان مفهوم الشيء الكلي
ليس بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص
بمفهوم الشيء فان طبائع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقول
اولى او ثانية [illegible] لا يلايم الاضراب [illegible] بل هي بعوض لخصوصيات المهيات وقد
يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا عن عدم العلة
اولا عن عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام متمايزة لما كان كذلك وينافي
عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام
فان عدم غير الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر فلو لم
يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضاها وحكمها في الطرف ان العدم نفي محض لا يحصل له

مباحث تمايز الاعدام

المعلول الى عدم العلة ولا عدم المعلول الى غير عدم العلة فلو لم يكن عدم المعلول متميزا عن عدم العلة وعن غيره وكذا عدم العلة لما كان كذلك
صح

٢٤

ولاشارة اليه اصلا وكل ما هو كذلك فهو محض حسب زاعمه والجواب ان العدم متحصص فى نفسه ومتمايز عقلا وقال صاحب المواقف لا خلاف فى تمايز المعدومات ومع الخلاف فى الوجود الذهنى اذ لا تمايز للمعدومات الا فى العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لكن التمايز بالموجود اما فى الذهن او فى الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه مع المعدومات الصرفة تمايز فى الجملة لقول بيان الصريح بهذا الموضع انه قد مر ذكره بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بالعدم تمايزا لا يكفى جواز تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة فى الذهن لا يخرج عن كونها اعداما بل انما يخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقع بيان الصريح انه لما كان التمييز وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف ومن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام والمعدومات لكونها لها نحو من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا ثم العدم عدم عروض لنفسه لا يمكن ان العدم معدوم فى الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف اعنى المعدوم موجودا فى الخارج وهو محال لكن يمكن ان يكون موجودا فى الذهن بان يدركه العقل متحصرا اياه وان لا يكون موجودا فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فالمراد انه قد يعرض بعض افراد العدم المطلق اى ذهنا وخارجا قد يعرض لبعضه والمراد عروض العدم لنفسه الصادقة وصدقه عليه اشتقاقا لا ان يكون مفهومه متحصصا والعدم قائما به قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئى من جزئياته اعنى العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض الامر جزئى من جزئيات مفهوم

لم يكن للاعدام تمايز اذ الاعدام لكونها معدومة فى الذهن

بمفهوم عدم عروض ذلك المفهوم الكلى ايضا لذلك الامر لان المتحقق بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك ان اتصاف امر ما هو جزئى لمفهوم يقتضى اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضا كما لا يخفى ثم ان هذا العدم المضاف اى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض له من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المعروض غير مقيد فيصدق النوعية والتقابل عليه اى على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض له باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول الحسن علة لعدم العلة فى الخارج اى فى نفس الامر فان اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شايع يعنى ان العقل لا يحكم بانه انتفى المعلول كحركة المصباح مثلا فانتفت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بعكسه فانه يقول انتفت حركة اليد فانتفت حركة المصباح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المصباح ولا يحكم بانه وجدت حركة المصباح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة فاما اذا تعددت العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول يستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون سببا لذلك عدمه يستلزم لعدم علته باسرها من غير ان يكون سببا لعدم شى منها وان جاز فى الذهن يعنى ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة فى نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له فى الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول على عدم العلة على انه اى الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان انى وبالعكس اى الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمى لما تحقق انه لا بد من ان الحد الاوسط فى البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب والا لم يكن برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك علة للثبوت وذلك الحكم فى الخارج

بحث برهان انى ولمى

٢٨

فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج اولا والاول يسمى دليلا والثاني
لا يخص باسم وانما سميت بلمي واني لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علية الحكم
في الذهن والخارج فسمي باسم تام الدال على العلة وبرهان ان فانما يفيد علية الحكم في الذهن لا الخارج فهو
انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج فاما ان علته ما هي فهو لا يفيده فلذلك سمي باسم ان الدال على الثبوت
فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء فصلا في بيان ان العلم اليقيني بكل ما له سبب انما
يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان
وعلى ما ذكره لا يحصل اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قلنا قد احتاط الشيخ في هذه
الدعوى فقيدها بما ينشأ من الاشتباه في الغفلة عنها احدها انه قال بكل ما له سبب ثم اورد في الفصل
المذكور كلاما يشعر بهذه العبارة وهو ان الشيء اذا كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فان كان
الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود
للاصغر ثم الاكبر بين الوجود للاوسط فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم
انما هذا الكلام فظاهر ان هذا انما اذا لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب لكنه ان هذا علية فان
اي ماخوذ من سبب الحكم ادعم امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته وثانيها ان مراده باليقين
في هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال فان قال
قائل انا نرى انا تيقنا علما ضرورة انها صادق ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال
بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا علم وجهي اما من قولك ان هذا البيت مسقوف وكل
مسقوف فله مسقف واما من قولك كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف فاما
القياس الاول فهو ان هذا البيت له مسقف فليس مما يصح فيه اليقين الدائم لان هذا البيت

انما يفيد يقينا غير دائم لا اعتقادا الذي كان فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده واليقين
الدائم لا يزول مع كلامنا في اليقين الدائم الكلي واما في المثال الثاني فليس المؤلف فيه هو الحد الاكبر
بل ان له مؤلفا وهذا هو محمول على الاوسط فانك لا تقول المؤلف مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف
علة لوجود ذي المؤلف الجسم وان كان جزء من ذي المؤلف وهو المؤلف علة للمؤلف فيكون
اليقين حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر الذي التبس فيه اليقين الحقيقي لا يكون الا ان يكون علة
للاوسط حتى ان يكون فيه جزء هو علة للحد الاوسط واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المؤلف شيء
وذو المؤلف شيء آخر فان ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف وان المؤلف يجب ان يكون محمولا على
المؤلف انتهى كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب لا يمكن اذا لم
يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على
وجود علة معينة بل على وجود علة ما ينافي كلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول
على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكر في
الاشارات بهذه العبارة اعلم انه لا سواء قولك للاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له
مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه
كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر وعلة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المص في شرحه بقوله العالم
مؤلف وكل مؤلف فله مؤلف فان الاوسط هو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف
فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح في ان الاستدلال
بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي ليس ببرهان اني وقول
هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره ان الاستدلال بالعلة على المعلول برهان لمي وبالعكس اني

لا يخفى بطلان هذا الكلام فإن هذا ليس استدلالا بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا
بينهما بأن العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم
بعلة ما قلت لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول
على العلة كان ذلك بناء على غلط الامر وما يبدو في بادي الرأي وبعد سطوع الحق صار اعني البرهان الإني
اعتدادا باشتباهه واشد الاعتبار العدد من حيث حيث ذكرنا بهذه العبارة فقد تحصل
هذا ان برهان الإن يطرح من اصله بقيت دائما واما علمته بسبب علل اسقط النفس الدائم عن
علل الا بسبب له واذ تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان
عدم العلة كما انه علة لعدم المعلول في الذهن يكون علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم
المعلول على عدم العلة برهان إني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان
علة له في الذهن لا يحصل عقيب عدم العلة بعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان اتصاف
الشيء بالعدم في الخارج مع جهة فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما
انتفى هنا الاول تعين الثاني واذا كانت اتصاف عدم العلة بالعلية لعدم المعلول في الذهن فلا فرق بين البرهانين
قلنا اللوازم ينقسم الى ثلاثة اقسام لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها هو الذات
من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود
الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من
اللوازم الذهنية فالمراد ما في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العدم من غير
ان يكون لاحد الوجودين فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل صح
ولو كان عدم العلة لا يحصل الا في الذهن فانه وان لم يحصل الا في الذهن لكن العلية لمجرد النظر عنه

[illegible]

تحقق في الذهن وحكم بأن عدم العلة علة عدم المعلول كما ان عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة في
حكم العقل بانه وصف عدم المعلول في الذهن وصف عدم العلة حيث العلة انما هي الوجود وعدم المعلول
في الذهن بالنسبة الى وجود علم العلة لا نقض عدم المعلول بالنسبة الى العقل علم العلة
والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في العموم والخصوص عدما نعم كل امرين
بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوة والنطق مثلا فان الاعم وجودا منهما كالحيوة
اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا
بعد تحقيق الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا القول من حمل العموم والخصوص على العموم و
الخصوص في الصدق لا في الوجود محتاج الى التكلف في تصحيح قوله وجودا وعدما والمقصود المشهور
من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض
بعضهم على ما ذكر بأن هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانها
اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها فلا يستلزم فيهما العموم والعدم وهو سؤال
مشهور قد اوردوه نقضا على تلك المسئلة مذكور مع جوابه في كتب المنطق وقسمة كل
منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيهما
اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغيره او لا لكن الشيء اولا والاول هو
الاحتياج والثاني هو الغنى وكذا الكلام في العدم واذا احمل الوجود او حمل رابطة الوجود
على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء و
ذلك التصديق بسيطا ويسأل عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين هذا الشيء وغيره
وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسأل بهل

المركبة وعلى التقدير ين ثبت المواد الثلث اى يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا بد ٢٧
لتلك النسبة فى نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت فى نفس الامر او
جهات ان اعتبرت فى التعقل والدال على وثاقة الرابط وضعفها وهى الوجوب والامتناع
والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت هى استحالة الانفكاك فالمادة
هى الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان وان كانت هى استحالة الثبوت فالمادة
هى الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او لا هذا ولا ذاك فالمادة ح هى الامكان
ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابط والامكان
على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة التى هو عارض لها والامتناع يدل على
وثاقة ما يقابل النسبة التى هى موصوفة به وكذا العدم يعنى ان عدم الشى الغير على قسمين
عدم الشى فى نفسه وعدم الشى عن غيره والاول يكون محمولا والثانى رابطة وعلى التقدير ين
واعلم ان ال انما يكون النسبة سلبية ولا بد من المواد الثلث قوله المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد
من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء
كان المحمول وجودا او مفهوما سواه واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء
كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقدير ين ثبت فى تلك النسبة مواد
ثلث بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا
وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة فى ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما
الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون القضية سالبة ولا مدخل فى ذلك
لخصوصية المحمول انها نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يق اذا كان

او كان المحمول احد هذين المفهومين اعنى الوجود والعدم لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع
والمص خالف اصطلاح القوم من وجهين الاول ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية
النسبة سواء كان مطابقا للواقع وح تواخى الجهة المادة او غير مطابق وح [illegible]
وعلى ما ذكره يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها
فى نفسها واعتبارها متعقلة والثانى ان المادة على راى متاخرى المنطقيين عبارة عن كل كيفية
كانت نسبة المحمول الى الموضوع اى ما كانت ايجابا او سلبا وعلى راى قدمائهم ليس كيفية كل نسبة بل
كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر ولا كل كيفية النسبة الايجابية فى نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية فى
نفس الامر بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراى القدماء حيث
اثبت المادة فى النسبة السلبية ولراى المتاخرين ايضا حيث حصرها بالكيفيات الثلث واعلم
ان الوجوب والامكان والامتناع التى بحث عنها فى هذا الفصل بعينها هى التى هى جهات
القضايا لكن فى القضايا خصوصية محمولاتها وجود الشى فى نفسه فانه اذا اطلق الواجب
والممتنع والممكن فى هذا الفصل اريد بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود ويرد
عليك فى كلام المص ما يدل على ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا
الامتناع وزعم صاحب المواقف انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها
والجواب انه ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود فى انفسها فلا نسلم لزومه وان
اراد كونها واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلان التالى مم فان معناه انها
واجبة الثبوت لملزوماتها نظرا الى ذواتها مع قطع النظر عن اى امر اخر وهذا ليس [illegible]
واجبة الثبوت للازمه انما [illegible] كون اللوازم واجبة الوجود فى نفسها لا ان يكون [illegible]

واحد الثبوت لغيره والبحث في تنويعها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف
الوجود وغيره كما ان الوجود بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ او فيه دور ظاهر كذلك
هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل احد يعرف معنى هذه الالفاظ من غير احتياج الى فكر والتعريفات
التي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها مشتمل على دور ظاهر او عرفوا الوجوب
اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه او بعدم امكان انفكاكه
عنه وعرفوا كلا من امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم الانفكاك فيكون
دورا وكذا الكلام في الامكان والامتناع وقد يؤخذ تلك الثلثة ذاتية اي بحسب الذات فيكون
القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام
لا في الصدق ولا في الكذب فيكون الصادق ابدا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول
سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات
الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة اولا وعلى الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة
اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع
وهو ما يكون ذات الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يخرج القسمة
على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او يقتضيها معا او
يقتضي النسبة دون نقيضها او بالعكس مضمحل بما في الالهيات من بديهة العقل لان اقتضاء
احد النقيضين يقتضي المنع عن الاخر والمنع عن الاخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان
مقتضيا لهما لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرجه ذلك عن كونه حصرا عقليا لجزم فيه
بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم القسمة ان حمل ما يحتاج الى امر خارج عن مفهومها تنبيه

او استدلالا كان منع ذلك حصرا استقرائيا بعد لا عقليا وكونه بديهيا صرفا لا يمنعنا فان قيل فيعود ا
الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تعالى
واجبا لان وجود الواجب عندهم عين ذاته والشي لا يقتضي نفسه والا لزم تقدمه على نفسه
قلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود
وهو ان لا يكون من غيره ويكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات البارى تعالى واجبا
بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية
لا يخرج منها شي لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات البارى تع
لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخرين لامتناع الخلو
من ذلك على التقدير قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الا فيما له ذات
مغايرة لوجوده وذات البارى تع عين وجوده فهو خارج عن المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا
الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن
واذا لم يكن ذات البارى تع من القسم الاول فاي شي يكون من هذا القسم قلنا هذا التقسيم
للوجود بحسب الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفا حيث قال ان الامور
التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته
لم يجب وجوده وظاهر انه ايضا لا يمتنع وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشي هو في حيز الامكان
ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هذا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون
هذا القسم اعني ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادي
الراي لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما قيل من ان الوجود الذي هو عين ذات البارى تع هو

هو الوجود الخاص وعلى الوجود المطلق عارض له وهو عين حقيقة الوجود الخاص الذي هو عين ذاته مقتضيا للوجود
المطلق وهو المراد في قولهم ان وجوده بنفسه وذاته مقتض لشيء لان معنى اقتضاء الذات
للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب
ما يقتضي كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته كونه
موجودا ولا كونه معدوما فاقتضاء الوجود الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده
لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته
ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته
ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا مجال
لقسم اخر لا يقال ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون موجودا او وجودا
وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد مر ان المفهوم
الشيء على الوجوب والامكان والامتناع جهات وقضايا بخصوصه محمولها الوجود فالوجوب
كيفية النسبة في قولنا هذا موجود والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والموجود معا
حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس
حال الامتناع والعدم يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص ممكنا واجبا لذاته والعدم الخاص
ممكنا ممتنعا لذاته ويتجه على هذا بانه انما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص الممكن
مستغنيا عن الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص الممكن يصدر عن علته فيكون عارضه مفتقرا
اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه
نظر لان الوجوب له معنيان احدهما ما مر والثاني ما يصحح للوجود بعد استغنائه عن الغير والله اعلم

يعد للذات بالقياس الى الوجود لمعنى اقتضاء الذات للوجود مفقود اصلا بل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص ممكنا واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول فاين هذا من
الكلام الذي مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري هو مقتضي للوجود المطلق
ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا اما الوجود المطلق فلا لانه يقتضي كونه فردا من افراد
الوجود المطلق لانا نقول يلزم ح ان ذات الباري تع موجود بوجودين وانه تحصيل الحاصل
ولا يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق يصحح الاتصاف بالوجود الخاص ولا يحتاج
فيه فان الجسم اذا اتصف بنوع من البياض كان متصفا بمطلق البياض وضمنه مطلقا
لان ذات الباري على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق اشتقاقا ولا كذلك
الصانع بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود خاص
موجود بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير
لماهيته غاية الامر ان ماهيته وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات
كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الموجودية
والنور ولبيان ذلك مقالة لبعض المحققين وهي ان هذه مراتب الموجودات في الموجودية
بحسب التقسيم العقلي ثلاث لا مزيد عليها اذ انا نجد الموجود ما يغاير الذي يوجده غيره فهذا الموجود له
ذات ووجود مغاير لذاته وموجد مغاير لهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر
انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما
ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي

ملازمة موجود الموجودين ... اللازم
لكنه الوجوه التي هي الوجود المطلق

ادنا با

مقتضى ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
مغاير لذاته يمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور الانفكاك فالمتصور محال
والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على ما هو مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بوجود هو عينه اى الذى وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود مغاير لذاته فلا
يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على ذى مسكة
ان الامر في الوجود اقوى في هذه المرتبة الثالثة التى هى حال الواجب تعالى عند جماعة ذوى
بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الوجود
فاستوضح الحال فيما نورده من هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث
الاولى المضيء بالغير اى الذى يستفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذى يستضيء بمقابلة الشمس
فههنا مضيء وضوء مغاير له وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات بضوء هو غيره
اى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضاؤه للضوء
فهذا المضيء له ذات وضوء مغاير لذاته الثالثة المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه
مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذه اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف
يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء قلنا ذلك المعنى
هو الذى يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا
الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قام به ضوء اخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان
حاصل الكل والقدر المضيء بغيره والمضيء بضوء هو غيره اعنى الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو
حاصل للضوء في نفسه بذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته

بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف بذلك حال هذه
المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما
يشهد به بديهة العقل ان الواجب الوجود يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن
يعنى لا يمكن انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات
وتتصف الذات بالاخر مكانه فيصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس
وذلك لان ما بالذات يمتنع ان يزول وقد يوجد الاولان اى الوجوب والامتناع
باعتبار الغير وح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في ذات واحدة
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لصدقهما عن كل واحد من الواجب بالذات والممتنع
بالذات ممكن انفكاكهما اذ الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع
بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو من الثلثة اى الامكان الذاتي والوجوب
والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احدهما فيمتنع
لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها وليست مانعة الجمع اذ يكون الجمع بين الامكان الذاتي
واحدهما فيمن احول في القسمة المثلثة يكون قسمة الشيء الى نفسه والى قسيمه
الوجوب والامتناع في قسم الضرورة لان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود والامتناع عبارة
عن ضرورة سلب الوجود وقسم الضرورة شامل لهما وان اصطلاح السلب والايجاب حال
الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة سلب المحمول عن
الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان الوجود ضروري
الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان معناه ان الوجود ضروري عنه
السلب م

٣١ وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا بآخر المضاف اليه بمعنى اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع
الى العدم او بالعكس فيصدق كل منهما على الآخر قيل مراده تصادق ما اشتق منهما فان كل ما
هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وكل ما هو ممتنع العدم فهو واجب الوجود وكذا كل ما هو واجب العدم فهو
ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الآخر كان يقال وجوب الوجود هو امتناع العدم
فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للآخر وذلك لان وجوب الوجود
كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية لنسبة العدم الى الماهية وهاتان النسبتان متغايرتان
ذاتا وكذا كيفياتها فلا اتحاد فلا يصح حمله بمعنى هو هو اقول وانت خبير بانه
لم يرد به تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين
بل انما اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وهما صفتان
لذات واحدة متصادقتان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا اكرام زيد اهانة لاولياء عمرو
يقال هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاكرام والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران
وقد يوصف الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين بمعنى الطرف المخالف فيعم الضروري الآخر
بغير ضرورته الى جانب الموافق والامكان الخاص كممكن الوجود وبالامكان العام اعم من الواجب
والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان
الخاص ... اراد بعموم الامكان العام عموم ما اشتق منه بحسب التحقق كما بيناه ان قيل امتناع
المحل ... الاستعمال ... هذا اصطلاح ... الكلام وانما نسب الى العام لان العرف
العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وما
ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وما ليس

واما العموم م

وما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو
سلبها وما يساويه وذلك السلب فانكم لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة
وكان ... التي لا يكون احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسميته
الامكان بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما او الخاص لكونه اعم
منه مطلقا وقد يوصف بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بجزئية الامكان ما لا ضرورة له في شيء من طرفيه اصلا
والامكان كلا بمعنى الماضي والحال فانه لا بد ... ضرورته ما في وجوده او عدمه وافقها الضرورة
بشرط المحمول اولا بد من تعين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا
نسب الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه او لا يوجد فيه لا في علمنا فقط بل بحسب
نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه
لا يعين هناك بالايجاب للذات لان الكلام في الممكنات ولا بالايجاب للغير لعدم حصوله بعد
ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي
تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل توجب بها وتمتنع بدونها فان استند سلسلة
العلل بها والمستقبل تعين وجوده فيه والا تعين عدمه فيه ثم ان بعض من اعتبر الامكان الا
استقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال عدمه في الحال لان الشيء اذا كان موجودا
في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد بان ضرورة وجوده في الحال
لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال ... لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود
لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا

٣٢

ومعدوما تارة اولنقول كان ان الوجه يجرها الى جانب الوجوب واشتراط الخلو عنه كذلك العدم يجرها الى جانب
الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المص الى الاول بقوله ولا
يشترط العدم في الحال والا لاجتمع النقيضان قبل الظ ان جعل اشتراطه كذلك اراد بالامكان
الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم حدوث
لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال لو اعتبر الامكان الاستقبالي بحسب
العدم يعتبر امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محذور والتفته اعتباره
لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون
متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا الكلام على ان كلا من الوجوب
والامتناع مفهوم واحد يتصف تارة الى الوجود وتارة اخرى الى العدم واعترض عليه بان
صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان اسماء بعض جزئيات مفهوم لا ينافي
كونه وجوديا يوجد بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولاستحالة في اتصاف فرد
معدوم بمفهوم وجودي بعض صدقه عليه فان الفرد المعدوم لا بد ان يوصف بمفهوم الا
من عوارض نعم لو لم يصدق الشيء الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر هنا كذلك
لصدقها على الموجودات ايضا فان الواجب مثلا يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم
والموجود الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واستحالة التسلسل لو كانت هذه الامور
متحققة في الاعيان فاتصاف مهياتها بوجوداتها لا بد على احد هذه الامور الثلثة ونقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل في المحال واورد انا لا نم التسلسل لو كانت هذه الامور الثلثة باجمعها موجودة

موجودة في الخارج اما اذا كانت بعضها موجودا دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا لو كان الوجوب
موجودا وله ما يتصف به موجودة لا بد على احد الامور فلعله كان ان اتصاف به موجودة
بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية
لا في تحمل الحكمي قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهو
ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة
تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ليس بحكمه
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموجودية واللزوم
والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا وسهل الكلام
الى امكانه ويلزم التسلسل الامور المترتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجزاؤه في الامتناع
اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا وهو اجراؤه في الوجوب بقول الاسم
ان الوجوب لو كان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان الوا
لكن هذا حيث ما سياتي انه والوجوب انما يكتب به فهو اولى بان يكون ممكنا
فلنا لا يلزم من امكانه امكان الواجب قوله يكتب الوجوب قلنا ممنوع لعدم التمايز
فان الوجوب والواجبية واحدة فليس ثم علة ولا معلول ولو كان الوجوب ثبوتيا
اي موجودا في الاعيان لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر
الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة
وجوه الاول ان الوجوب لو كان ممكنا والواجب انما يكتب به فهو اولى بان يكون
ممكن والجواب انا لا نم ان الوجوب امر يكتب الوجوب بل هو عين كونه واجبا لنفسه

موجود الكان م

٣٣ ثم علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته الثالث انه لو كان الوجوب ممكنا لكان
في ذاته جائز الزوال واذا كان وجوب الواجب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز
الزوال لان زوال الوجوب بان لا تقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا تقتضي ذاته
وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال الوجوب انعدامه
بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان
من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي امكانه ولا تقتضي وجوده
وان اراد بزوال الوجوب عدمه في نفسه مطلقا فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان
لا تقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف
الواجب بها حتى يلزم ان لا تقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمها
مع اتصاف الموصوفات بها في نفس الامر او الخارج ايضا نعم عدمها بعد كونها موجودة
يستلزم ذلك اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا
من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل
الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزم ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا
بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا
الوجوب موجودا بذات الواجب كما تقتضي وجوده تقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب
وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال
بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته اذ لا يلزم جواز الزوال
على الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الوجوب الرابع ان الوجوب

الوجوب بعده لازم لذات الواجب ولا شك ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم
الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان اللازم واذا امكن
عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما لازم
لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب اقول ويرد عليه مثل ما مر من ان ذلك
لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية والصواب ان يمنع استلزام امكان
الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم
الواجب مح لذاته ولوجه اخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج
الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا او واجبا
بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود شيء اخر فذلك الوجود ان كان نفس الوجوب
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقل الكلام اليه وايضا لو كان الوجوب
موجودا وهو وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة
تقدم المعروض على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا
لانه يصح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في
الامكان والوجود والحدوث والدوام وامثالها من الصفات التي لا تتاخر عن
وجود موصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك فحكم بان كل ما لا يتصور من الصفات
تاخره عن وجود الموصوف فكذلك يكون اعتباريا اذ لو كانت موجودة لوجب تاخرها
عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض والصحيح المخالف بانه لو كان
عدميا لزم في الثبات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك لان الوجوب عبارة

٣٠

عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه اقول والجواب انه معدوم لا عدم
واقتضاء المعدوم للعدم لا استحالة فيه فان كون مفهوم معدوما في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود
فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني
ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه اذ لا تحقق للعدميات في الخارج وانما
تحققها باعتبار العقل لكن الواجب واجب وان لم يعتبر العقل بل لو فرض عدم العقول
كلها لا يتصور ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا
والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة
في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب
وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما هو جزؤه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا
معدوما لارتفع النقيضان والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق
شيء منهما في نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج
فان قيل هو مذكور في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما
وجوديان معا كالمتضادين والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب
والعدم والملكة وان التناقض انما هو من السلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين
ان يكون احدهما وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلنا ليس في مبحث التقابل جواز كونهما
عدميين على ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج
او لا والمراد بالوجودي هاهنا هو الموجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين
يمكن اجراؤهما كليهما كالاول في اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء

فينتقضان

بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم والحدوث وغيرها
بما هو عدمي بالضرورة والاتفاق كالعمى مثلا ولو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة
والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفها اولى بان يكون ممكنا ولزم امكان الممتنع
اقول ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز
ان يكون ممتنعا كنقيض العدم ووجه اخر اخص لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع
ضرورة وجود الموصوف عند وجود الصفة اقول ينتقض بان ذات الواجب موصوف
بامتناع العدم فلا دلالة لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا او وجود فرد من
الامتناع وهو امتناع العدم القائم بذات الواجب ثم يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا
بالمعنى الذي سبق من ان كون المفهوم وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة وهذا بناء على
ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك
على ما اختاره المصنف والحق ان المراد بهما كلما اطلق في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود
وامتناع الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة
تقدم الموصوف على الصفة بالوجود ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه
لانه ان امكن فاحتاج الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب
التلويحات كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان
ونقيضه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام
لكنا نعرف الفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المصنف حيث قال والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لما بينا من ان الاعدام

مدعمار وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام
عدمه الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت
الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمايز عنده فلا يكون استناد نقيض التالي
صادقا عنده اذ على ما ذكرنا يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي
بحسب الوصف لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الوصف غير
مطابق للواقع وفايدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار
لكمال رسالة بهذا الفرض مع هو نفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها قيل ويمكن ان
يقرر الدليل هكذا او هو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان
الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو
لم يكن ثبوتيا مع ذلك المقدر لكان عدميا فيلزم ان الحكم بالامكان له اذا المقدر عدم الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان واذا انتفى الاول اعني الامكان المنفي كما هو التالي اعني نفي
الامكان لكون الحكم بحال امكان له تناقض فح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويرد
الجواب بانا نمنع كون المقدم وما ذكر في حاشية غير مسلم بل الممنوع عنده وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي اعلم والاكثر ان هذا التقرير وان دفع دفع هذا الاستدراك لكن
كلام المص بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح في منع الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء
عين المقدم فاين هذا من ذلك والوجوب شامل للذاتي اي الذي يستند الى الذات من غير التفات
الى امر اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع

والامتناع بالغير وعروضهما بالغير منها ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان
للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له الوجوب
بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير
والا لتوارد علتان على الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجوده وكذلك الواجب يمتنع ان يعرض له
الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما معا في حالة واحدة وهو محال وكذلك الممتنع بالذات
لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير لعين ما ذكر في الوجوب ولا ممكن بالغير
لما تقدم في الحكمة مصرحا امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الاخر فانه لو كان ممكنا
بالغير لو اما واجبا بالذات او ممكنا بالذات او ممتنعا بالذات لضرورة انحصار الاقسام بالنظر
الى الذات فلزم الانقلاب على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات قطعا واما على تقدير
كونه ممكنا بالذات فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر عن
الغير ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب والاولى ان يبحث
بانه يلزم مع قطع النظر عن الغير ارتفاع امكانه الكلي بالغير انما يلزم منه ارتفاع الغير ولعل ذلك
لا ارتفاع مطلق امكانه الكلي بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يجوز ان يرتفع ذلك الغير
يجوز ان يرتفع امكانه الكلي بذلك الغير ويجوز الانقلاب لكن امكانه الكلي كنفسه لا يزول
[illegible] ذلك الغير واجبا [illegible] ارتفاع المنفصل لا ارتفاع الامكان المنفصل الى الانقلاب
فصل لو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته وانه فيه
بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى الذات واجب له تصور قد وصل الى النظر بالعالم
الصادق فالمطلوب بين ما مست الشي بالنظر الى ذاته لا ينافي بالنظر الى غيره فاستواء الوجود.

والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته لم يتصور نفيه عنه بتوسط الغير والا لزم توارد علتين
على معلول واحد بخصوصه اذ لا تعدد في مفهوم وكذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كالنظر بالعامل الصادق
فان قيل لم لم يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب او لم
طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات لما لم يقتض
الوجود والعدم فكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا اوجد علة احد الطرفين من وجوبا وامتناعا
لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود
بالذات فلم يطرأ عليه الامكان بالغير لا يبقى الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان ولو لم
يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات فلو جاز ذلك لجاز
عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام ان
الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرأ عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب وكذا
الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي
فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب اقول وفيه نظر لانه ان اريد
بالامكان بالغير قياسا على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود المهية
ولا عدمها كما ان الوجوب بالغير ان يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان
يقتضي الغير عدمها فلا شك انه لا ينافي الوجوب الذاتي ولا الامتناع الذاتي اذ لا يلزم
فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء
الغير الوجود المهية لا ينافي اقتضاء المهية الوجود لنفسها بل يلزمه لان المهية اذا اقتضت وجودها

وجودها يلزم ان لا تقتضيه غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير عدم المهية لا ينافي اقتضاء المهية عدم نفسها
بل يلزم لان المهية اذا اقتضت عدمها يلزم ان لا تقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير
ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي
فنقول ان اريد بالغير غير المهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير
وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك الغير وجوده وذلك الممكن فيكون واجبا
بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فيكون ممكنا بالغير
وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلا كلام
في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر لا سترة فيه فلا يكون الواجب بالذات
ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لما
بينا من لزوم توارد العلتين على المعلول الواحد وعروض الامكان عنده عدم اعتبار الوجود
والعدم بالنظر الى المهية وعلتها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي المهية
وعلتها ثبت اما بالغير اي الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للمهية من حيث
هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا اعتبارها ماخوذة مع وجود علتها وعدمها فان
الامكان نسبة بين المهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت المهية مع الوجود
فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا لاحقا واذا
اخذت مع العدم تكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك امتناعا لاحقا
العدم

ولكلا منهما السر ضروره بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت
العلة موجوده ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت
العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما
وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين
الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير لاستحالة انقلاب وكل ممكن العروض ممكن له
اي كان ان الوجود لما وجد الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم
مثلا لكن ان امكان الامكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى ان كل ما
هو ممكن الوجود لشيء اخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده
لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حصوله لغيره فظهر ان امكان وجود شيء لاخر
فرع لامكان وجوده في نفسه اقول وانت خبير بان هذا الخلف لا تقريبي ان وجود شيء لاخر
في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الاخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء في نفسه فان العمى
مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود فيه فليس كل ممكن الوجود لاخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى
مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وان لم يكن ممكن الوجود في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد
المص ممكن العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء اخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن الحلول في شيء
اخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن
الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء اخر فان الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ويمتنع الوجود لغيره
كالمفارقات فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول
الصور في موادها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يعتبره غيره

اثبات ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان

غيره احتجوا الى ان علة احتياج الممكن الى المؤثر ما هي فذهب الجمهور الى انها الامكان
وجماعة من المتكلمين الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا او شرطا
واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث يساوي
طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لامر مغاير
للممكن يرجح احدهما على الاخر وهو العلة سواء لاحظ في تلك الحالة امرا اخر غير هذا
التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ ولا يتوهمن ان هذا الكلام ان
المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بالحاجة الحكم بها لا المؤثر لا انه علة لها بحسب
نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي
ان يكون الامكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة
او معلول اخر لها والجواب بانه يلزم العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر ضرورة اشتراط
العلم بالكبرى الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على
وجود واحد معين من علله واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الاخر فانما يعلم كونه ملزوما للاخر
بدان يعلم انه صادر عن علة الاخر اذ لو جاز ان يكون لكل منهما علل متعددة جاز ان يصدر احدهما
عن علة والاخر عن علة اخرى فلا لزوم بينهما الا بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال
بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات
لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا ببعض الامور البينة
اذ لا نسلم ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم
بوجود معلول اخر لكن مجرد العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلم انهما ليسا

٣٨

معقولينا علة واحدة على انا نقول الفرق بينه ان افتقار الممكن انما لامكانه او لحدوثه على معنى ان
علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلا يستلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علم ان الحدوث
الحدوث ليس معتبرا في العلة لا مستقلا ولا جزءا ولا شرطا والقول الاولى في اثبات هذا المطلب
ان نقول ان العقل يحكم بان الممكن ما دام طرفا وجوده وعدمه متساويين لا يترجح احد طرفيه على الآخر
والحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا لمرجح ضروري يحكم به الصبيان بل يجوز كونه من طبائع
البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب وهذا الترتيب الصحيح الذي هو مؤدى لفظ الفا
من الامكان والحاجة هو المراد بالعلية ونقض الامر بالامكان علة الحاجة ونقض الامر قد يتصور وجود
الحادث فلا نظر الى اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث بعدما يتصور حدوث الممكن او لتقصير
لى العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه ضرورة فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا
بحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لا تقدم عليه بمراتب هذا ابطال الى النفي
بالمرتبة وتقريره ان الحدوث كيفية الوجود ولكونه عبارة عن سبق الوجود بالعدم متأخر عن الوجود المتأخر
عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج الى المؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب
والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها متقدم على العدم كون الحدوث علة الحاجة او جزئها او شرطها تقدمه
على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وبخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها
وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار
المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود لانه كيفية
النسبة بينهما لكن ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية ووجودها بالامكان قبل
اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة ولا

ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان تقول اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بالاحتياج
عن الوجود البقاء اولا ولا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته بعض الا كون ليس بحكم
اصطلاح الممكن راجحا على الطرف الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن من حيث هي اعني الاولوية
او الا مساوي حتى يكون الى ان يوجد ممكن ذلك الرجحان صح عن اصحاب الاولوية فينسد باب اثبات
الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو لم يكن وقوع الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن ممتنع
ممكن ما فرضناه ممكنا ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته
اذ لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يكون رجحانا فاما متصرفات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح
واستدل بانه لو حصل اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف
ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضنا ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما لا لسبب
فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يتصور ذلك الطرف اولا ما لم يكن السبب منتفيا
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع واعترض عليه بانا لا
نسلم ان مثل العروض هو ذات الممكن بالعوارض بعض رجحانا عن حيثيته الى حد الوجوب ومع ذلك
يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مختصا بالوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح
والمرجوح ممتنعا من حيث انه مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا للوجوب وللامتناع
ولم يختلف انما يلزم لو اقتضاها الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده غير اقتضائها
بواسطة حصول الاولوية فلا خلف ولا محذور اصلا فان قلت اذا كان الذات مع الرجحان المستند اليه
مقتضيا لوجوب الوجود وكان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هذا خلف قلت الوجوب على ما لزم
من اقتضائه هو الذي يكون وجوده اذا انتفت له علة من القضايا الا غيره وههنا قد وجب وجوده مع الالتفات

39

لا الى غيره لجواز رجحان احد الطرفين من الذات من حيث هي بلا لزوم ليرجح حينئذ ايجاد جهة من الذات مع
ان رجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود وكان الذات مع الاستحالة انفكاك الوجود عنه مطلقا ولا يتصور
ما لو وجب لا بهذا او باعتبار ذلك الاوسط المستندة اليه لذاته لا يصح فرد ذلك مع انه لم يكن مستندا اليه
لكانت غاية ما فيه وما يحصل من حان الوجوب ما يكفيه الوجود من غير التفات الى غيره بحيث لا يكون
الالتفات اليه قادحا لكون الذات مستندا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك يوجد حكم
ما لم ينضم اليه غيره اصلا واما ثانيا فلانا نقول ان السبب انما يحصل مستندا اوله اذا كان السبب
وافيا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن غيره او لولا السبب لكان كل واحد من طرفي
الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد حينئذ احتياجها الى سبب وذلك محل وجوح نقول جاز ان لا يقتضي
الطرف المرجوح فلا يقتضي اصلا المرجوح اولا فلا نسلم ان الاولوية المستندة الى الذات لا بد يكفيها الكافي
وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن فانه لو
جاز ان يحكم على الممكن وحده بالذات كالعقل الاول والموجودات الممكنة المستندة اليه جاز
ان يحكم على الممكن ممتنعا بالذات كعدم العقل الاول وعدم معلولاته فان عدم العلة علة لعدم
المعلول كما مر وحينئذ ان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب في حد ذاته قطعا
سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف ولولا الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستنده
الى الذات وحدها والمقدر خلافه هذا الجواب والحصل منعه بالاعتراض ويعتبر الا فلا بد في الاولى
ان يكاتب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن كان له سبب وان
كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف
المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع

سبب الطرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لجاز رجحانه على الطرف الراجح اعني رجحان الطرف
الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى لذات الممكن هذا خلف ولو سلم انه يجوز رجحان احد طرفيه
على الآخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو
ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان امتنع يلزم خلاف المفروض وان لم يمتنع توقف وقوع
الطرف الراجح على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فلم يكن وقوع احد طرفيه الراجح
على الآخر لذاته فرضا محتاجا الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك الرجحان كافيا واذا كان ذلك الرجحان
ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا لا رجحانا مع مستند اليه وان لم يجب به امكن فرضنا وقوعه
معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه معه امر آخر لم يوجد في زمان اللا وقوع لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه
فرضناه كذلك هذا خلف واذا ثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يفيد اثبات تلك
الاولوية ولا نفيها اذ المقصود نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية الناشئة
من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع وقد حصل هذا المقصود
ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف
الراجح عدم سبب الطرف المرجوح مخصوصا لان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب
لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن بمجرد ما هو موجود ويلزم انسداد باب اثبات الصانع وما قيل
ان سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان
عدم العدم وجود فظاهر البطلان اذ لا يتصور بان الممكن الموجود ليس معلولا شيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم علته
لا يكون لم يكن علة مستندا الى امر موجود ولا يرى انه يحكم العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود

اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن تمام الحجة لم يقم لان وضعها الى تكميل
الطرف المقابل بعروض وقوع الاولوية الخارجية الحاصل في وقوع الطرف المرجوح مما الكلام انقاض فيه انه
لو وجب وقوع الطرف الاول لم يكن اولوية ما فرضنا انه اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح
مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه مرة تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه لمجرد
تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان
الاخر فاما ان يكفي مع ذلك الامر وقوع الطرف وح يثبت ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية
وقوع الممكن بل لا بد من تمام العلة بجمع او لا يكفي بل يحصل اولوية فننقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد
الا ان ينتهي الى الوجوب بحيث لا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب قبل الامر علته
لوقوعه والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية بوجوب الوجود حال كونها معدومة
كيف وهي في تلك الحالة لا تتصف بالغير واذا وجد الممكن او عدم تحقق بسبب كونه موجودا او
معدوما وجوب اخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود
حين وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم حين عدمه بشرط كونه معدوما لا محالة
فحينئذ اي على هذا الوجوب قضية فعلية بان كل قضية فعلية يلحقها الضرورة بشرط المحمول
واراد بالوجوب ههنا ما هو اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم بسبيل الامتناع السابق و
الامتناع اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه عنها وعند الانفكاك
تجب الماهية او تمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات بعد الوجوب اللاحق في الممكنات
اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي في الممكن مع وجوبه اللاحق
باق على طبيعة امكانه فاندفع ما قيل من ان قولنا الوجود الذاتي موجود قضية فعلية ولا مجال فتعين

عليه على الوجوب اللاحق فههنا وجوب لاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم يقارنه جواز العدم
بهذا التغير بان المراد من الوجوب هو وجوب الوجود لا الاعم كما ذكرنا انفا وان حمل على جواز العدم
على جواز عدم الوجوب يكون قوله وليس في وجوب الفعليات بلا زم لماهية الممكن تكرارا لما قبله
الوجوب الى الامكان بسبب تمام الى نقيض يكون الوجوب تاكيد الوجود وقوله والامكان
ضعف عنه وان الاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي الفعلي وهو عبارة
عن التهيؤ الكامل بحيث يحصل بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف
بحسب القرب من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه والقليل فان استعداد
النطفة للانسانية اضعف من استعداد العلقة لها وهو اضعف من استعداد المضغة لها
واستعداد الجنين الكامل لها اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد الوجود اما بحصول الشرائط
بالفعل واما باجتماع الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرائط وارتفاع بعض الموانع لمركبات اراد بها التمثيل لا الحصر بان الكل ووان
زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن الحصر
بسيطة وهو غير الامكان الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان
الذاتي ولانه غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم
بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادة النطفة لا بالانسان
والامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه لا يقوم
بالممكن لا بمحله ولانه امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة بشيء مهيئة اياه لاقاضة الفاعل
وجودا حادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس بخلاف الذاتي فانه اعتبار عقلي

في الاعيان ولانه مترتب على تاثير المؤثر وايجاده والحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان
الوجود او العدم لكل منهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم
فقديم والا فحادث فالقدم والحدوث صفتان للوجود اما المهية فانها توصف بهما باعتبار
اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق
حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد
بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد
بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف
عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من
زمان وجود شيء آخر فيقال للاول بالنسبة الى الثاني قديم وللثاني بالنسبة الى الاول حادث
فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس
مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده
يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وحادث بالزمان
والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل
فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان الاب مقيسا الى ابنه فرد من افراد القدم الاضافي وليس فردا
من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني
لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الاب اذا صدق عليه الحدوث الاضافي فكذلك انما
يصدق اذا قيس الى ما قبله كما سبق مثلا فهناك امران احدهما الاب مقيسا الى ما بعده وهو فرد
من افراد القدم الاضافي ولا يكون فردا من افراد الحادث الاضافي والآخر مقيسا الى ما قبله

بحث التقدم والتأخر

الى ما قبله وهو فرد من افراد الحادث الاضافي وليس فردا من افراد القدم الاضافي وانما يحصل
من الاب من حيث انه اب لا انه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا والاب المأخوذ كذلك بحسبه
هو مادة الافتراق الحادث الزماني عن الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير
ولا عكس والسبق ومقابله اعني التأخر والمعية اما بالعلية وهو سبق الفاعل المستقل بالتأثير وقد
يشترك معه بانه لا استجماعه لشرائط التأثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل
الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة اعني جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد يكون متقدمة
على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا
اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها من شرطها وارتفاع مانع او كانت
هي العلة الفاعلية مع القابلة كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا واما اذا
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار
او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية
عين الماهية والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين اليه قال صاحب
المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست متقدمة والتقدم بالعلية بل المتقدم هو العلة الفاعلية ويدل
عليه قول الشيخ وشيء يتبينه ذلك وجود هذا عن آخر فان هذا وجوده عن غيره هو العلة الفاعلية
وثانيه مثاله حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى العضلات وعلى المفتاح وغيرها ويح لا ينعكس المتقدم بالعلية على المتأخر كما
في الطبع اشهر كلامه انما يقعد تقدم العلة الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم
ما سوى العلة الفاعلية من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكره تقدم الفاعل الغير المستقل
ادا

لم يكن مستقلا بالتأثير تقدم بالطبع كما ذكره وهو موافق لكلام المصنف في شرحه للاشارات حيث قال غير لازم
اما ان يكون المحتاج اليه هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار
الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو
كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم
بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول لاحق تابع ومعلول لا
لارتفاع العلة بخلاف العكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس لان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه اقول هو غير
مناف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن الاخر معناه اذا كان وجود
هذا صادرا عن الاخر وانما يصدر وجود امر عن اخر اذا كان الاخر مستجمعا لشرائط التأثير وارتفاع
الموانع ويمكن ايضا تأويل المثال المذكور بان المراد تقدم حركة اليد مع جميع ما لا بد منه من وجود الشرائط
وارتفاع الموانع واعلم ان هذين التقدمين اعني التقدم بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان
في معنى واحد يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال المعنى المشترك تقدم
بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملهما في قاطيغورياس الشفاء
كذلك ومن الناس من خص التقدم الذاتي بالجزء بالنسبة الى الكل وقال لا يعقل ذات الاثنين
وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولا يتم له ذات الا بذاتيهما سواء فرضنا لهما وجودا ام لا
بل ذلك الحكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث هي بخلاف التقدم بالعلية فانه حكم باعتبار الوجود لا
باعتبار الماهية في نفسها وكانه اراد بالتقدم بالعلية ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه
على المحتاج او بالزمان وهو ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يكون مع القبل هو البعد كالامس

كسبق موسى عليه السلام على عيسى عليه السلام او بالرتبة وهو ان يكون الترتيب بين السابق والمسبوق معتبرا فيه وهي منقسم
الى الحسية كالقرب من الامام والمأموم او العقلية كالقرب من الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل
التصاعد والتنازل ويختلف السبق بالرتبة من حيث يصير المتقدم متأخرا والمتأخر متقدما بالجهات
مبدأ فقد يبتدئ من المحراب فيكون الصف الاول مقدما على الصف الاخر وقد يبتدئ من الباب فينعكس
الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت الجوهر مبدأ كان الجسم مقدما على الحيوان
وان جعلت الانسان مبدأ فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس
للمسبوق كتقدم العالم على المتعلم او بالذات اثبت المتكلمون قسما اخر من السبق مغايرا
للوجوه الخمسة المعدودة كما لاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد
فانه ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان متشابهة الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة للبعض
اولى من العكس فلا علية ولا معلولية بينهما بحسب الحقيقة ولا بحسب تشخصاتها ايضا لان الزمان متصل واحد
فلا يكون اجزاؤه الا مفروضة وما تقع فيه السابق والمسبوق من هذين النوعين من السبق يجوز اجتماعهما
لكن اجزاء الزمان لا يتحمل اجتماعها اصلا هذا ما قيل وهو مدفوع بان ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة
فانه سبق علة العلة الغير المستقلة بالتأثير وقد يسمى ان يسمى ذلك سبقا بالطبع وكذا عدم اجتماعهما مع
المعلول ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الحقيقة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب
حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان اخر وتسلسل واحتمال ان يكون ذلك بالرتبة
فان الامس سابق على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي او بالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل
ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك اقول
السبق بالرتبة على ما مر تعريفه هو عبارة عن كون السابق اقرب الى ما فرض مبدأ واما ان

كان المسبوق في الوجود فذلك امر خارج عن مفهومه فلم لا يكون لهذا الحكم عرضا مفارقا لاحقا له بل ان
لم يكن المسبوق مسبوقة بسبق زماني لانا نقول لو ان يقول السبق الزماني الذي هو راجع الى السبق بالزمان
وجود زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو سبقا زمانيا لان زمان وجود زيد كان سابقا على زمان وجود
عمرو لكن سبق زمان وجود زيد على زمان وجود عمرو ليس بالزمان كما ذكرناه وذهب الحكماء الى انه
عائد الى السبق الزماني فانه كما مر عبارة عن ان لا يجتمع السابق مع المسبوق ويكون لا يجامع القبل منهما
البعد وهذا المعنى ان عرض لبعض اجزاء الزمان كان بواسطة زمان مغاير لها بين السابق والمسبوق وان
عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لها وذلك لان السبق والتأخر بهذا المعنى من الاعراض
الذاتية الاولية للزمان وعروضها لغيره بواسطة فيها بواسطة اتصاله لاجزاء الزمان اولا وبالذات
ولغيرها ثانيا وبالعرض يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت
انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على
هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم والامس متقدم على اليوم لم يصح
ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه اقول فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان
ما ذكروا من عدم اعتبار امر اخر معه لوجب ان يتحقق سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا
زمانيا لان المعد قبلية لا يجامع القبل منها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال
عنده هو لكون امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم للامس على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ
امس كما ان التأخر على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على
اليوم كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتأخر وهذا مما

لا يخفى وكان انقطاع السؤال عنده وان تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت
في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فكذا انقطاع السؤال عند ما ذكرتم
لا يدل على ذلك ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
اذ ذلك هو الملاك كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم منشأ لابحاث كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
منها ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم
الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم
وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا تقدم عدم الزمان
على وجوده تقدما لا يجتمع معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يحتاج مع عدم الزمان
زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه الضبط المتقدم اما ان يكون مع المتأخر
في الوجود او لا يكون فان لم يكن معه فهو التقدم بالزمان وان كان معه فاما ان يكون بينهما
ترتيب اولا والاول التقدم بحسب الرتبة والثاني اما ان يكون بينهما احتياج اولا والثاني
التقدم بالشرف والاول اما ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج اولا والاول التقدم
بالعلية والثاني التقدم بالطبع واقول انت خبير بانه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة
على معلولها بعدها بالزمان لا بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم ان احتاج اليه المتأخر
فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن محتاجا اليه فان
لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم
بالرتبة والا فبالشرف واذا علمت اقسام السبق علمت اقسام التأخر ايضا لانه مضايف
للسبق فاذا عرض شيء بمعنى من تلك المعاني عرض للاخر بالعكس الا ان الاخر عرض له التأخر

وهو نفس لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية في الرتبة سواء كانت
عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم والخصوص
او حسية كالجسمين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظ ولا في المعية بالطبع التي هي كعلتين
ناقصتين لمعلول واحد كجزئين لشيء واحد فانهما والمعية بالعلية كما للشيء او التي هي كمعلولي علة
واحدة ناقصة كامرين مشروطين بشرط واحد فانهما معا في الطبع والمعلولية لذلك العلة الا في
الا في المعية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا
على رأي المتكلمين واذا اختلف الجهتان على رأي الحكماء ولا في المعية الزمانية على رأي
المتكلمين واما المعية الزمانية على رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما بحث
وتأمل لان المعية عبارة عن سلب التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر
وما يحصل من ان المعية في القسم السادس اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول اولا فقد
وعدم تعقل فان المتكلمين لا يحصرون السبق الذاتي في اجزاء الزمان بل يقولون عدم العالم
سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلا يلزم من عدم تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق
المعية الذاتية على رأيهم وسعوا لثة المشكك اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام
بالاشتراك اللفظي او بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانا
نعلم اشتراك هذه الاقسام في معنى السبق لكنها لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى و
اكمل من الاحتياج الى غيرها فاستحق عدم الترتب العقلي يكون اولى واكمل واحق

وانما اعني السبق بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف وبالرتبة و بالزمان
او لكون هذه القسمين يقتضيان تحقق المسبوق بهما سابقا او معا بخلاف السبق بالعلية والسبق
بالطبع ولذلك قيل انهما سبقان حقيقيان ويختلط الاضافة من المضائفين في انواع
اي انواع المشكك وهي هذه المشككات الاولوية والمشككات للاقدمية والمشكك بالاشدية
عند اذا كان احد السبقين بالاضافة الى شيء اخر موصوفا باحد انواع المشكك كالاولوية
مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من السبق الاخر كان التأخر الذي هو مضايف
للسبق الاول بالاضافة الى التأخر الذي هو مضايف السبق الثاني موصوفا بذلك النوع من
المشكك بعينه كان التأخر الاول اولى بمفهوم التأخر من التأخر الثاني وهكذا الحال في الاشدية
والاقدمية فالاضافة من المتضايفين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك كانت متكافئة
فحفظ من مضايفيها امر تأخرها وذلك النوع من التشكيك وحيث وجدت التفاوت في مقوليته
السبق على الاقسام صح حيثية لكل الاقسام بناء على امتناع اختلاف الذاتيات
بالتشكيك وقد عرفت ان التقدم داخل بالعارض زماني او مكاني او غيرهما يعني اذا نظرت
الى الماهية من حيث هي هي لم يكن حصة على غيرها فلا تقوم وانما يعرض لها التقدم والتأخر
باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان او مكان كما في التقدم بالمكان
او غيرهما كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في التقدم بالعلية او بالطبع هذا كله ظ

بحث التقدم والحدوث

وانما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان
المفروضة انما هو لذاته لا لامر اخر والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقد
انهما يوجدان حقيقيين وقد يوجدان اضافيين وقد مرانه ان الحقيقي من كل منهما يراد

معنيان احدهما الغير ذاتيا والاول ليس زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزماني كما انه 48
معتبر في مفهوم الاضافي منهما على ما مر في تفسيره فاراد ان يدفع هذا التوهم فقال لا يعتبر فيهما
الزمان ويمكن ان يريد الحصر على المجاز فان المصدر لكل من القدم والحدوث معنيين احدهما
وهو المستمر الزماني حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني وهو الغير
الذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والاقسام لا يعتبر واعتبر الزمان في مفهوم الحدوث
بان قيل هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدم في زمان وفي مفهوم القدم بان قيل هو كون وجود الشيء
مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث لامتناع الخلو منهما
وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل في اعتبار الزمان في
مفهوم القدم والحدوث الاضافيين لانه لا يمتنع الخلو منهما كما لا يخفى واعترض على مفهوم القدم
هو ان لا يكون وجود الشيء مسبوقا بالعدم في زمان وقد جاز وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى
مع اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان بلا تسلسل معتبر في مفهوم القدم سلبا لا اثباتا
والمراد ان اعتباره مثبتا يستلزم التسلسل فلا اشكال في الحدوث الذاتي بمعنى قد عرفت ان
الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته
بمعنى الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج الى بيان وقال الحكماء في بيانه الممكن لذاته غير
مقتض للوجود والعدم مقتض له وما بالذات متقدم بالذات على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله
بحسب غيره فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير فاذن وجود الممكن
مسبوق بلا اقتضاء الوجود وهذا هو الحدوث الذاتي ورد بان غاية ما ذكره في اثباته ان

في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون العكس ولا يلزم منه تقدم الاول
على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لا تفاقه وذلك انما يتحقق اذا كان ارتفاع حال الشيء
بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير لكن
الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع الذات هو السبب لارتفاع حاله بحسب الذات دون العكس
وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والقدم والحدوث اعتباران عقليان اذ لو وجدا
لكان الحدوث حادثا والا لزم وجود الصفة قبل وجود موصوفها ولكان القدم قديما والا لزم
حدوث القدم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور ان ذات القديم لم يكن متصفا
بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة بالعدم كان ملزومها كذلك قطعا ثم ننقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتسلسل هذا الى القدم والحدوث الزمانيين واما
القدم والحدوث الذاتيان فانه وان امكن اجراء هذا الدليل في الحدوث الذاتي بان يقال لو كان الحدوث
الذاتي موجودا لكان حادثا ذاتيا لانه مسبوق بموصوفه مسبوقا ذاتيا ولو كان ذاتيا فننقل الكلام حتى
يتسلسل لكن لا يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا
لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال لو كان مفهوم القدم الذاتي هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم
جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه فلا يحكم بوجوده اولا استشعر ان يقال بل نقول ان
السبب انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث لو كانا موجودين فان ارجع الشيء اي لم
وان كانا اعتباريين فلا ذلك لانه لو اتصف شيء بالقدم لكان اتصافه بالقدم قديما
اي غير مسبوق بالعدم لان اتصاف الازم اما عدم ذات القديم او الحكم كون صفة القدم عنه وكلاهما
محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث لكان اتصافه به ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث

٤٣

ولا يخفى المناقضة بان القدم عبارة عن لا مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه كما ان الحدوث
عبارة عن مسبوقية وجود الشيء في نفسه بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس
ذلك حدوثا كما ان لا مسبوقيته ليس قديما والحاصل ان وجود الشيء في نفسه هو الذي يتصف بالقدم
والحدوث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما ولا حادثا الا ان يسمى هذا المعنى بالقدم
او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في لزوم التناقض لانا نقول لو اتصف الشيء بالقدم لزم عدم مسبوقية
الاتصاف به بعدم الاتصاف واتصف بالقدم بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف
ثم هذا الاتصاف لما لزم لم يكن مسبوقا بعدم الاتصاف وكذا حتى يظهر التناقض بعدم مسبوقية
الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث اجاب الشارح بانهما ينقطعان اي
ينقطع سلسلتهما بانقطاع الاعتبار بعدما كان تحققهما بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتهما بحسب
اعتبارهما العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية فينقطع السلسلة بحسب انقطاع
الاعتبار وبصدق القضية المنفصلة الحقيقية مانعة الخلو في الوجود فان قولنا الموجود اما ان يكون موجودا
او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا الصدق المنفصلة الحقيقية من الوجوب الذاتي اي الوجوب
الغيري في الموجود اي كل موجود اما واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو اما
منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلان كل موجود
اما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والممكن لابد ان يجب وجوده بعلة والا لم يوجد
على ما سبق فيكون واجبا بالغير ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب لا يكون الذاتي جزءا
من غيره ولا يتوقف وجوده على غيره والا لكان ممكنا بغيره ان للواجب بالذات لوازم ثلثة اعني
كل منها يستلزم الكلام الاول انه لا يكون مركبا الا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء مقدارية

عبارة بحسب التميز في الخارج الواجب لذاته وجوده اي جزئه بحسب نفس الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج
في نفس الامر الى الغير ممكن اقول انه بحسب لان الممكن هو المحتاج في وجوده الخارجي الى غيره لا المحتاج
في الخارج اما ان المحتاج في وجوده الخارجي الى غيره وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض تركب الواجب
من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني المحض الذهني وهو لا يستلزم الامكان قيل لو كان
شيء مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل بالتركيب جهلا ولا عبرة به والصواب
يلزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان عقليتان متغايرتان يطابقان ذلك البسيط وانه
يحكم بالصورة فلان مطابقة احدى المتغايرين لشيء تنافي مطابقة الاخرى له بديهة ووجب ان الاول
فبان الكلام في تصور الاجزاء ولا حكم هنا حتى يتصور مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانهما
متغايران في الخارج ولا تمايز واما على الثاني فبانا لا نسلم استحالة ان يكون للبسيط صورتان
كما ذكروا انما ذلك كونه مما لا يصح بديهة وهمك لا شك ان الصور الخيالية كالنقوش على الجدار المتخالفة
في المراة فان صورتين متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك
يتبادر وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية ايضا كذلك ولو علمت ان هذه صور علمية حالها
للصور الخيالية ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تحصل في وجوده
كما ان الصور تلك الاستعدادات عرضت بهذه الحيثيات اقل او اكثر والتنبيه على ادراكات
بالتمايزات بحسبها لم يستبعد ان يعقل النفس صورة مطابقة للشخص كصورة واحدة مطابقة
دون نوعه واخرى مطابقة [illegible] ان وجوب الوجود لا يشارك [illegible]
[illegible] الشيء لان كل ما هو [illegible] لما سواه يكون مقتضيا لذلك ان الوجود [illegible]
التوحيد فلو شارك غيره في [illegible] ذلك [illegible] ممكنا واذا لم يكن [illegible]

في الصفات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل لانا نقول كون
الشيء مختصا بجنس منحصرا في نوعه بحسب الخارج وان كان له انواع كثيرة بحسب العقل وبرهان التوحيد
لا يفيد في ذلك الا انه لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في الماهية ثم ان الواجب لا يكون
جزءا لشيء غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر بضم الله حقيقة واحدة وحدة حقيقية
بحيث يكون المجموع متحصلا واحدا وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا في الآخر امتنع ان يحصل
منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الآخر فلا يخلو اما ان يكون
الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لان الواجب مستغن عن غيره والمستغني عن
الغير لا يحتاج الى غيره بديهة والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال لكان الحال
هو الموضوع والامر الآخر هو العرض ولم يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة بل غاية ان يحصل منهما
حقيقة اعتبارية وان حصل من كل منهما جزء الآخر او كان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب
لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر الى المحل ممكن واعترض بان كون الحال عرضا والتركيب
اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال في الواجب وحدة واما اذا كان الواجب
مع غيره جزءا ماديا وحصل منهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكرنا كما في العناصر الجسمية التي
يحلها الصور النوعية فتولد السلسلة وكذا في الاجتماع والانفعال من الاجزاء
المادية غير ممنوع الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده على ذاته والا لكان الوجود
صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة
مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فله مؤثر والمؤثر
فيه لا يكون حقيقة الواجب والا لتقدمت عليه بالوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها

مبحث ان الواجب وجوده عينه

على معلولها فاما بهذا الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغير هذا الوجود فيكون الواجب موجودا
مرتين ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات
الواجب لزم امكان الواجب ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان
اراد ان الوجود لعدم قيامه بذات الواجب صفة ما خارجا كقيام الاعراض بموضوعاتها
فلا نسلم قوله ان لم يقم به الوجود لم يكن موجودا وان اراد بالقيام مجرد اتصاف الذات
به فلا نسلم قوله والمفتقر الى الغير ممكن وانما ذلك اذا كان المفتقر حالا على حاجة والوجود
من المعقولات الثانية كما تقدم وسيأتي الى ان قال ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا
في الوجود الخاص لانا نقول لا بد من دليل على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق
وحصصه ثم على انه ليس من المعقولات الثانية فان قيل مدعاه ان وجوده ليس بصفة
موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من ذلك ان له وجودا خارجيا هو عين
ذاته مع انه مقصوده ثم الا صح لجواز ان يكون صدق ذلك المدعى بانتفاء الوجود عينا
لا بتحققه مع عدم زيادته الى الماهية التي يقوم بها تحقق وجوبه و
امكانه كيف لا ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود
من غير احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية وقد يوصف به الوجود
فاذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود كان
معناه ان مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها واعلم ان هذا الوجه هو عمدة الحكماء
في اثبات هذا المطلب وقد يلخص بحيث يندفع عنه هذه الاجوبة بان يقال لو كان وجوده
زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف

انتزاع الوجود لابد وان يكون هناك امر متصف بالوجود وليرجع الكلام الى اجزاء الدليل ولقوة هذا الدليل
وضعف اجوبته عليه كما سمعت مال بعض متاخري المتكلمين ومنهم المحقق الدواني الى مذهبهم واقول يمكن ان يجاب
بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق تحقيقه فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا وكان
ذلك الشيء بحيث يمكن ان يتصف بذلك الامر فان الثوب كما جاز ان يتصف بالبياض وجاز ايضا
ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله ابيض وكذا لما جاز ان يتصف بالوجود وجاز ايضا ان
لا يتصف به فاحتاج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن اتصاف شيء بامر ممكنا بل
واجبا او ممتنعا فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا ولم يمكن ان
لا تتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفة بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات
الواجب لما وجب اتصافه بالوجود ولم يمكن ان لا يتصف به لم يكن هناك علة تجعلها متصفا
بالوجود فان شان العلة ان يرجح احد الطرفين المتساويين على الاخر فاذا لم يكن هناك
طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وترجيحها وما قيل من ان الواجب يقتضي ذاته وجوده
فمعناه ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لا ان هناك اقتضاء وتاثيرا ولهذا
قال بعض المحققين صفات الواجب له لا يحتاج الى تاثير له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات وعورض بوجوه الاول ان الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة
لنا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب والممكن
على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا هذا ولا ذاك والاول
يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي ان يكون كل من العروض
واللاعروض بعلة فتجرد الواجب بعلة فيقتضي الواجب لها فيكون ممكنا هف وحسبان المحتاج

بان المحتاج الى العلة هو العروض واما نفس العروض فلا يحتاج الى علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض
واورد عليه بانه يحتاج الواجب الى عدم علة العروض وهو غيره فيلزم افتقار الواجب الى
غيره هف او يحتاج الواجب الى عدم نفسه لان علة عروض الوجود الواجب نفسه الثالث
ان الواجب مبدأ الممكنات كلها فان كان هو الوجود وحده لزم ان يكون كل وجود مبدأ
لجميع الممكنات وهو محال لاستلزامه ان يكون وجود زيد مثلا مبدأ لنفسه ولعلله ايضا وان كان
هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان
بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدأ لكل موجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط
المبدئية ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا لانتفاء شرط
المبدئية الرابع ان الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به
المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الخامس ان الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان
اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان الكون
مع قيد التجرد لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح ان يكون جزء الموجود
او بشرط التجرد لزم ان لا يجب الواجب لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون
في الاعيان فان كان بدون الكون فبالضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه
وهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها
انه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في زيادة الوجود الخاص وما
ذكر من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق لا على زيادة الوجود الخاص فانا نقول الوجود الخاص

هو الذي نعده بعينه ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المقول بالتشكيك واما الوجود
الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلنا دلالة الوجه الاول من تلك الوجوه
الا مع ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض
ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو عين حقيقة الواجب
فلا يلزم احتياج الواجب في تجرده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان حقيقة الواجب هو
الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم
ان يكون كل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ مطلق الوجود وكذا نقول ان الذي
المشارك هو الوجود المطلق والحصة هو الوجود الخاص وهو المتنازع فيه وكذا نقول ذات الباري
نفس الكون الخاص المخالف لسائر الاكوان فلا يلزم تعدد الواجب وانما يلزم ذلك
ان لو كان نفس الكون المطلق والمصنف اجاب على الوجه الاول واكتفى به ليقاس عليه الباقي
الى ان الوجود طبيعة نوعية لا يصح كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر وعلى هذا ابتنى كثير من القواعد
كل ستان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب والممكن
وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان
صدق الوجود على افراده صدق عرضي ليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده كما ستعرف
ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة
لانا نقول لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية بل تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين الوجودات
ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطلان لما ثبت من

ما ثبت من اشتراك الوجود معنى لانا نقول ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على بعض فلا نم
استحالته وما ثبت من ان الاشتراك الكلي في مفهوم العرضي لا يقتضي وان اريد الاشتراك في لوازم
وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة ونفس الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون
فان اختلاف حقيقته في الوجود مع عدمه فان النور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار
الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة حقائق مختلفة تحت يقتضي وجود
الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والكل بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق
عليها صدقا عرضيا ايضا التنبيه ان الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في الواجب طرفين احدهما الماهية
والآخر الوجود لانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون وجوده زائدا على ماهيته والجواب انه
قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العلة مقدمة على معلولها اما ان يعتبر التقدم بالوجود
فيلزم الدور لان الحكم بالمؤثرية في الوجود هو الماهية من حيث هي هي فيتقدم وجودها بالعدم
الاخير من الكل ان البينة القسمة لو تم دليلكم هذا لزم ان لا يحكم بان الماهية علة الوجود
الا بعد ثبوت الوجود ضرورة تقدم العلة على معلولها الى آخر ما ذكر ثم بحثه ورده المعلم
بان الكلام فيما يكون مؤثرا في الوجود وهو هذه العقل فاكثر الوجوب بعدها علة الوجود وما بها
الماهية من حيث هي هي الوجود بالحقيقة فان العقل بالمرة يلاحظ كون الشيء موجودا يمتنع ان يلاحظ
كونه مبدأ للوجود بقيد اليه والنقض القابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود مستفيد له
فلا بد ان يلاحظ العقل خاليا عن الوجود اي من حيث الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل او على
التقدم الفاعل يلزم اجتماع المثلين بخلاف مفيد الوجود وحاصل الكلام ان المفيد للوجود
تعتبر تقدمه بالوجود وانه لا حاجة للافادة مما يجوز ان يكون الماهية تقتضي لذاتها

الوجود وليس بعدها علة بالوجود صورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف الفيض الوجود
العرفان مذهب المحقق حاكم بانه ما لم يكن موجود الم يكن مبدأ لوجود الغير وجب بان التاثير
والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة الوجود قطعا ولا يعقل تاثير
الماهية بل اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود غيرها هذا واجاب المصنف من النقض في
شرح الاشارات بان كلام الشيخ حق مبني على تصور ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها
ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها وللماهية لا تتجرد عن الوجود الا في
العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون
في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس اعتبارا لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود وعند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط انتهى كلامه
واقول فيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا
الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما انها
فاعلة لصفة عقلية فاين الفرق ووجه صاحب المحاكمات بان حاصل الجواب انه ان اريد بقوله
الماهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نسلم انها ليست متقدمة على ما يتصف بالوجود العقلي ضرورة
ان الماهية بحسب العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نسلم
ذلك وانما تكون قابلة في الخارج لو كان للماهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف

في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال هذا غاية توجيه هذا الكلام والقول بهو غير موجه
بلد اما اولا فلانه لا تكون قوله فلا يمكن ان يكون فاعلا لصفة خارجية عند وجودها في العقل
لغو الا مدخل له في الجواب واما ثانيا فلان للنقض ان يقول لما كان قابلية الماهية للوجود وتقدمها عليها
بحسب العقل فيكفي في تقدم العلة الفاعلة بحسب العقل بالوجود العقلي فيكون فاعليتها للوجود ايضا
بحسب العقل ولم يكن في تقدم العلة الفاعلة تقدمها بالوجود العقلي من غير ان يكون لها تقدم
بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الانسان علة فاعلية لوجوبها لا بان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي
فان قيل فرق بين الوجود وسائر الصفات كان ذلك رجوعا الى الجواب الاول والثاني كلاما
في ماهية واجب الوجود فيقول لو كان ماهية الواجب علة فاعلية لوجودها الخارجي للزم ان
يكون الوجود العقلي لماهية الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقلا
قبل واجب الوجود وهو ممنوع لانا نقول يجوز تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون
الوجود العقلي للعلة متقدما على الوجود العقلي لمعلولها وانما يلزم من هذا ان يتقدم الوجود العقلي
لماهية الواجب على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لا ان يتقدم الوجود العقلي لماهية الواجب
على وجودها الخارجي حتى يلزم ان يكون قبل وجود الواجب عاقل بل اللازم ان يكون
قبل الوجود العقلي لوجود الواجب عاقل ولا فساد فيه هذا وقد يستدل بوجوه اخر
منها انه لو زاد وجود الواجب على ماهيته لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لان
ذات الواجب يكون قابلا للوجود لكونه موصوفا به وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير
ذات الواجب فاعلا لوجوده والثاني باطل لما سيجيء من بيان استحالة واجيب بانا لا نسلم استحالة
كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج

الى المهية احتياج العارض الى المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جائز الزوال
نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف والجواب ما مر سابقا انه لا يلزم من احتياج الوجود
الى الذات امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فان كان الوجوب جزءا منها لزم
تركيبه ولا يجب العقل وان كان خارجا لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى
الوجود ولو احتياج الوجود للعروض الى الماهية فان قيل الوجود الخاص لا يحتاج الى الوجود
المطلق ضرورة امتناع تحقق الخاص بدون تحقق العام قلنا تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس
هناك تحققان احدهما للخاص والاخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الاخر واقول يمنع احتياج
الماهية في تحققها الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما قرر غير مرة ومنها انه
لا يجوز ان يكون ذات الواجب مغايرة للوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو محتاج في التحقق
الى الوجود وكل ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن واقول هذا الوجه مخصص في حصار اللزوم
الى ما كان ما قيل كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود
بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود
اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا
معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن فلا شيء
من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بامر مغاير له
اطناب والطول لهذا الوجه ومدار الجمع على توهم ان الوجود امر يحتاج الشيء في كونه موجودا او
جزئه لوله لان زوده كان المرآة

او نفس التحقق وليس كذلك فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق كما مر مرارا فان الوجود والتحقق
وكون الشيء موجودا وكون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكره لدل
على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينهما وعدم امكان
حمل بعضها على بعض مواطاة فانا نقول كل مفهوم مغاير للتجرد فهو في كونه مجردا محتاج الى
التجرد فلو كانت ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره هف
فلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفساده اظهر من ان يخفى لان التجرد عبارة
عن عدم العروض فان كانت الاضافة والاضافات كلها اعتبارات
لزم كون ذات الباري نفس بعض العدم والاعدام يلزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما
ولا يمكن التفصي عنه بان ذات الباري تجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد المطلق
كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكر من المغايرة انما يلزم على تقدير كون
الباري نفس مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا موصوفا بالتجرد المطلق
فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المستلزم لكون الوجود عين
التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الاخر مواطاة وبمثل هذا تبين لزوم
كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاد الى غير ذلك من السلوب والاضافات
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فان نوقش بان المحال هو ان يحتاج الواجب
في وجوده الى غيره لا ان يحتاج الواجب في تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات
الى غيره فانه ليس بمحال قلنا لا نسلم ان احتياج الواجب في وجوبه الى غيره واللازم يكون حاصلا
لذاته وهذا يكفينا في النقض لزوم التخلف والوجوه الى رجوع المحمولات المعقولة اليه انتهى

المقالة الـ

بحث كون الوجود من المعقولات الثانية

بعض المجهولات فلذلك لا امتناع استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلذلك لا امتناع حصوله فيهم
اي في المحل حصولا خارجيا لما سبق من انه لو كان بعضهم كون المهية موجودة قبل قيام الوجود بها او وجود
من المعقولات الثانية لانه ليس بموجود في الخارج والا لكان له وجود اخر موجود في الخارج ايضا
وتسلسلت الوجودات الخارجية وعارض للمهية عند وجودها في العقل كما سبق كمقصد واعلم ان
هذا الكلام من المصنف الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته محال الا اذا صح فانهم قالوا
بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل ولما قالوا بكونه
موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا الواجب موجود بكون ص
موجود وهو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود اخر لا يقال هذا
الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو القائم بنفسه الموجود
في الخارج لا مفهوم الوجود المطلق فيسقط عنه ما عدا عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا حكم على مفهوم
كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه مستغن عن المحل او ليس بمستغن كان ذلك
حكما على ما صدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في
الخارج اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولانا
الدليل على ذلك على انه لا يمكن ان يكون في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق غير الوجود الواجبي
كان الوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات
الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه
نعم هذا الكلام صحيح على مذهب المتكلمين بكون الوجود زائدا على المهيات كلها واجبة كانت
او ممكنة فان الوجود قائم بها او لو لم يقم بها لم يكن تلك المهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا

خارجيا والا لزم ان يكون المهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج
والا لكان له وجود اخر ولزم التسلسل والا كان فيه ما هو عدما خارجيا ولزم المحذور
المذكور واما انه من المعقولات الثانية فهو ظاهر تامل وكذا في قوله وكذا العدم وجهاتها يعني
الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهيات على اقسام
فمنها ما يكون عارضا لنفس المهية من غير مدخل لخصوصية احد وجوديها الخارجي والذهني
وعروضها كالزوجية بالنسبة الى الاربعة ومنها ما يختص عروضها بحسب وجودها الخارجي كالاضاءة
والاحراق للنار ومنها ما يكون عروضها للمهية بحسب وجودها الذهني وهذه هي المعقولات الثانية
لكونها في الدرجة الثانية من التعقل وعروضها لما يسمى معقولات اول والمهية الكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية من هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض المهيات
عند وجودها في العقل فان العقل اذا لاحظ مفهومات وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات
المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزؤها المشترك او المميز اولا هذا ولا ذاك بل خارج عنها
لاحقا بها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي لا يصدق على كثيرين الى غير ذلك فان العقل اذا لاحظ اولا
مفهوم الحيوان مثلا ثم لاحظ الجزئية لزيد وعمرو وبكر شدة وحكم بان هذا المفهوم الموجود في العقل
كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية
عرضت لمعقول اخر وهو مفهوم الحيوان فهي من المعقولات الثانية والمعقول اول ولذلك الوجود الخارجي
بالنسبة الى المهية فان الوجود في الخارج انما يعرض للمهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا للمهية
الموجودة في الذهن فان الموجود في الخارج ليس هو المهية الموجودة في الذهن وليس الوجود حالا بعد العقل
الا عارضا لمعقول اخر حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ هذا الاشتباه انهم

كما زعموا ان اتصاف الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالسواد حتى يكون ثابتا
اتصف فيه امر مقتضى ان الماهية انما تكون قابلا للوجود عنده وجودها في العقل فقط كما وقع في
كلام المص على ما نقلناه من شرحه للاشارات فلزم منه هذا ان يكون الموصوف بالوجود
هو الماهية المعقولة وان يكون الوجود من المعقولات الثانية التي ليس كك فان اتصاف الماهية بالوجود
يجب بعض الامر على ما سبق تحقيقه بل الحكم والموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي لا الماهية
الموجودة في الذهن على ما سبق ولو تحققت ما تلوناه عليك انكشف لك حقيقة الامر في
كون القدم والجهات الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية و
ان بعض النقيضين من المفردات كوجود شيء وعدمه او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس
بموجود اولا ترى ان له ان يحكم عليهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في
اما في نفسهما ان كان النقيضان من القضايا واما في غيرها بان يتصف بها كليهما او لا
شيء منهما اتصافا فانه يجب بعض الامر ان كان النقيضان مفردين فقط ان الحكم على النقيضين
بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان انما يتصور بعد تصورهما ضرورة توقف الحكم على تصور
طرفيه ولا استحالة فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين اذ اجتماع صورتي النقيضين في العقل
ليس بجمع بين النقيضين الا ان صورتي النقيضين ليستا بنقيضين حتى يستحيل الاجتماع
اذ الصورة العقلية لا يلزم ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة
احد النقيضين في العقل لا ثبوتها والعقل متنافيان فلا يكون الاجتماع منها قبل التفا
السابقة وهو ان يعتبر ان بعض النقيضين ويحكم عليهما بالتناقض عند هذه الصورة العقلية
فان قالوا اذا اعتبرنا العقل فقد اجتمعا فيه والعقل بسيط فقد اجتمعا في محل واحد قلنا

مقابلين حقيقة واجيب بان اعتبار العقل لها عبارة عن احد صورتيها فلا اجتماع بين صورتي النقيضين
لا بينهما فلا محذور كما عرفت فلا نسلم ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صورتها
بل يكفي هناك ملاحظة العقل لا عينها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو
في الصورة الثانية وليس لا ثبوت الصورة في العقل صورة ثانية في العقل فالعقل اذا حكم بالتناقض
من ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا ثبوتها لعدم احتياج الى انتزاع صورة من الاثبوت
فلا يلزم الا اجتماع صورتين صورة احد النقيضين مع عين الاخر ولا استحالة فيه ايضا على
ان ثبوت الصورة في العقل ليس صورة حاصلة بل شرع فيه انها صورة فلا اجتماع الا
صورتي النقيضين لان ثبوت الصورة في العقل امر حاصل فيه فلا يحتاج في ادراكه الى انتزاع
صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة الثانية فيه لانا نقول هذا ان صح فانما
يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها اقول واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة
القائلين بالشبح والمثال كالمص وغيره ممن يقول بان الموجود في الذهن هو الصورة
المماثلة لذي الصورة في كثير من اللوازم وقد عرفت بطلان هذا المذهب والحق ان
النقيضين المستحيل هو ان يتصف امر واحد بكلا النقيضين اتصافا فانه يجب بنفس الامر
ان كان النقيضان مفردين او يتحقق في نفس الامر مفهوما النقيضين ان كانا
قضايا ولا يلزم من وجود شيء في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا
من العقل اتصاف بكلا النقيضين او تحققهما معا بكلا النقيضين في نفس الامر
اتصافه بها ولا تحققهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك
ان تصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيحكم

هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس باجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان
بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اى عدم
المعدوم مطلقا وهو ما ليس له ثبوت بوجه من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا بان يتعقل المعدوم
المطلق في الذهن ويرفعه اى يلاحظه بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اى المعدوم
مطلق لكونه متصورا بعنوان المعدومية ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب
نفس الامر وقسيم للثابت باعتبار اى بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل
فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر ان هذا ليس بجمع للنقيضين
ويصح الحكم عليه من حيث هو ثابت ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة
على قولهم الحكم على الشيء ايجابا كان او سلبا مشروط بتصوره بوجه ما اى بوجود المحكوم عليه
في الذهن وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة
امتناع تحقق المشروط بدون تحقق الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع
هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه
وبصحة الحكم عليه ايضا وهذا اجتماع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار
وغير ثابت باعتبار على ما مر وصحة الحكم عليه باعتبار انه ثابت متصور وامتناع الحكم عليه باعتبار انه
غير ثابت فلا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح الحكم عليه
من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا لما
يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ليس بثابت واتصافه بصحة الحكم عليه
ليس من تلك الحيثية بل من حيث هو ثابت فلا يلزم التناقض لاتحاد الجهة فمؤدى العبارتين واحد

واحد لهذا اى ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء ينقسم المفهوم الموجود الى ثابت في
الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز ومع ذلك لا يتصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة
ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بانهما متمايزان
بدون تصورهما والحكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون
ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من انه ليس ذلك باجتماع
النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا انقسم الموجود قوله ولهذا ينقسم الموجود
وتحقيقه ان حمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول
الحكم باعتبار احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون كل من المتمايزين هوية في العقل
متمايزة لهوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لاستلزم
ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك محال اجاب عنه وذلك لقوله وهو
اى الحكم باعتبار احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان للعقل ان
يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية لما لا هوية له هوية ولو سلم
ذلك وفرض له اى لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية لكان حكمهما حكم الثابت يعني
قد عرفت ان الامر الممكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون للامر
هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا الحكم الذهني على الامور
الخارجية اى الموجودات الخارجية بشبهها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض
وجب التطابق بين الذهني والخارجي في صحة الحكم اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج
فهناك نسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة

الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس
النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يكن الحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يعتبر لاجل تحقق صحة الحكم
مطابقته للخارج اذ الحكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او
على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن اذ اعم واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك
يمنع صحته وصدقه ايجابا لامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج
اقول المراد بالحكم في هذا المبحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة خارجية
لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في
الخارج محققة هناك نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب صحته التطابق
بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان كذلك اذا كان الطرفان موجودين في
الخارج واشار بقوله لاجل الى ان الحكم الصحيح مما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون
مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا يتصف بها زيد الا في الخارج
فقط وهذا ما قيل ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان
انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يستلزم انتفاء الحمل الخارجي وان صدق شيء على اخر ايجابا
بحسب الخارج موقوف على وجود الاخر فيه فان ما لا وجود في الخارج لا يثبت له في الخارج
شيء اصلا ولا موقوف على وجود ذلك الشيء قطعا وعلى هذا يكون مطابقا للخارج كما في قولنا
الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
وكما في قولنا الامكان اعتباري ولا يتصور فرق بين الصورتين في مطابقة الحكم للخارج اذ
ليس للموضوع وجود في الخارج فلا يمكن ان يثبت النسبة في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون

مما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان
مطابقته للخارج وعدم مطابقته لا يكون معيارا للصحة والفساد فلا بد من امر اخر يعلم
به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر يعني معيار صحة
الحكم وفساده مما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج مطابقته لما في نفس الامر وعدم مطابقته له
والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولك هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه
مع قطع النظر عن ادراك المدرك واعتبار المعتبر على ان المراد بالامر الشيء وبالنفس الذات
لا المطابقة لما في الاذهان لامكان تصور الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير
المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم لمطابقته لما في الاذهان لزم ان يصح قولنا العالم قديم
حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا والصواب كما يختلف الاحكام في الاذهان
فان الحكماء يعتقدون قدم العالم والمتكلمون حدوثه فبايتهما يعتبر المطابقة اقول ويمكن ان يجاب
عن هذا بان المراد ما في الاذهان ... ما في نفس الامر لم يصح ... في الاذهان من جنس النسب
الحكمية ان ما في الاذهان من النسب الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر ليعلم صحته وبطلانه
كما ان يحكم ... المطابق والمطابق فانهم قالوا في مواضع لا ذكره المصنف ان المعتبر في صحة الحكم
مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من النسب الحكمية هذا التصريح منهم لما ان تبها معلوم
ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج لعدم الواسطة والنص فالمراد بما في الخارج خارج الذهن
فاذا لم يكن في الذهن يحكم في خارج الذهن لا محالة فمعنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين
في الخارج يحكم صحته بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فيعلم المراد بما في
نفس الامر هو ما في العقل الفعال او هو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى

٨٢

الامور الكلية وما وراءها سائر الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة
لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلان حمل الغيبة على ان هذه العبارة لا دلالة لها
على هذا المعنى الاصح وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر هاهنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات والمراد
بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا
عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة ايضا فيلزم [...]
لو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر
اقول ويمكن الجواب عنه بان نفس الامر وهو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر
مجرد اخر غير العقل الفعال واعترض [...] بانه يستلزم وصف الاحكام الثانية في العقل الفعال بالصدق
والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم [...] وهو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقته
التي [...] وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام زيد في هذا الوقت
لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي في العقل الفعال [...]
لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بانه يسلم امتناع مطابقته لما هو [...]
بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة ولا كذلك
علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة
وقد قيل [...] العقل ان [...] ويحكم بينهما بالتناقض [...] الوجود
والعدم مع [...] تصورهما وحكم بينهما بالتناقض مع سائر المتناقضات كما مر له واذا
حكم الذهن [...] بقوله ويحكم بينهما بالتمايز كانه جعل الحكم بالتمايز ان لم يطابق الخارج كان
كاذبا فلا عبرة به وان طابقه كان كل من المتمايزين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس ثابتا

في الخارج ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقتها للخارج
الذي [...] لنفس الامر دون الخارج [...] اولا فلان حكم العقل على امرين
بانهما متمايزان يستند الى تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم
على شيء وان كان كاذبا يستند الى تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا فلا عبرة به لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا فلان
[...] ثابتا باعتباره وغير ثابت باعتباره لا يبقى لهذا السؤال وجه ورود واما
ثالثا فلان [...] المتمايزين [...] الثابت في الذهن وغير الثابت فيه واللازم من مطابقة الحكم
بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس ثابتا في الذهن ثابتا
في الخارج ولا محذور فيه لا ان يكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه وانما يلزم ذلك لو كان
احد المتمايزين هو ما ليس ثابتا في الخارج وهو ممنوع [...] فيكون ما ليس ثابتا في الخارج ثابتا فيه
ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول فيسمى [...] الى هذا المعنى [...] المواد
اعني الوجوب والامكان والامتناع [...] ذكره هاهنا ليتبين [...] ما يستند [...] الاتحاد
باعتبار [...] باعتبار [...] الاشكال الذي [...] على الحمل [...] على حمل الوجود والعدم
[...] حمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع
والمحمول [...] الحمل الايجابي بالمواطاة يحكي بوحدة الاثنين وتغايرهما [...] والا
[...] ان لا يكون هناك حمل [...]
[...] على ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت في الوجود [...] لم يصح حملها

[illegible]

مع بعض بالمواطاة كما يشهد به البداهة وهو مردود بان الامور المتغايرة في المفهوم والوجود لا يمكن
اتحادها بحسب الذات اي ماصدق هي عليه وهو يفسر الحمل باتحاد المفهومين المتغايرين ذهنا
بحسب الوجود كصفا والصدر او مع عليه حمل العدميات على الموجودات الخارجية اذ لا اتحاد
هناك في الوجود الخارجي والعدم ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي بطريق موجبا لوجود طرفيها
في الخارج كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس
مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان امتنع الكاتب بعضها فلا كلام
في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي لتناول امثال هذه القضايا لم يستقم
لانه لا تصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحصول فيه
وهو معنى المفهوم وهو يفسر الحمل بالنسبة الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات المركبة
منها وجهة الاتحاد وقد يكتفي احدهما وقد يكتفي بالثاني فقد يكتفي بمفهوم الموضوع تمام حقيقة
ما صدق عليه فيكتفي جهة الاتحاد اعني الذات متحد مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا ما في
العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول تمام حقيقة
ما صدق عليه وح يكتفي جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان
وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا تحد جهة الاتحاد مع واحد
منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القيام القيام
ولو استدعاه هذا الجواب يشكل بورود على الاتحاد في مطلقا فتور ولعمري ان طرفي الحكم لما وجب
ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر او مع التغاير لو لم يقم احدهما بالاخر
لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر فمن قولنا كل رومي ساحر لو لم يكن الساحر

الساحر الا بالرومي لم يكن بين الساحر والرومي مناسبة كما ليس بين السواد والشيرة مناسبة
فلم يكن حمل الساحر على الرومي كما لا يصح حمل السواد عليه مثلا واذا كان احد الطرفين قائما
بالطرف الاخر فالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به والا اجتمع المثلان عنده
قيامه وح يلزم قيام الشيء بما ليس متصفا به وذلك صحيح في المتصص ونقول الجواب ان تغاير
الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق حمل صحيح بلا شبهة و
لا يتصور قيام بين الكل والجزء فهو كذلك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة فكان كل واحد
منهما اجنبيا عن الاخر فلا نم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير متحدين بالذات ولو لم ان التغاير
يستدعي قيام احدهما بالاخر فلا نم انه يستدعي اعتبار عدم القيام في القيام ليلزم الصادق الشيء
بما ليس متصفا به لو كنت بالطرف الاخر في نفسه ليس متصفا بالطرف القائم به قلنا مسلم و
معناه ان القائم ليس ماخوذا معتبرا مع ما قام به ولا يلزم منه عدم اعتبار القيام مع ما
قام به اعتبار عدم القيام مع تفوق الطرفين عدم الاعتبار واعتبار العدم فصل هذا بيانه
موقوف على مقدمات تشتمل على الحمل الاتحادي فيلزم بيان امتناع الحمل هنا الحمل وذلك
ابطال للشيء بنفسه واقول فيه نظر لان له ان يقول لو لم يكن الحمل صحيحا ثبت ما ادعيت
من غير حاجة الى بيان وان كان صحيحا كانت المقدمات صحيحة ويلزم بطلان الحمل ما
يلزم بطلانه على تقدير صحته باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل
وجودها هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان في اثبات الوجود للماهية يعني
حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود لا يكون ثابتا
للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات الوجود للماهية يستدعي

وجود الماهية قبل وجودها وذلك محال لانتهائه الى كون الماهية موجودة بوجودين او الوجود واحد من
ونقرر الجواب ان اثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وكذلك الوجود الحكمي
ثابتا للماهية المعدومة فلنا تم قولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة قلنا ثم فان الوجود كما ثبت لحصة
ثابت للماهية من حيث هي لا للماهية المعدومة ولا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا بعض تميزها وثبوتها
في الخارج قبل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط
جواب شك يورد على سلب الوجود عن الماهية تقريره ان تحقق سلب الوجود عن الماهية لا يمكن
ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات
بسلب الوجود عنها وكل ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم تكن موجودة لا يمكن
سلب الوجود عنها فيكون حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع النقيضين
ونقرر الجواب انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن الماهية لا يمكن
ما لم تتميز تلك الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا بعض تميزها وثبوتها
في الخارج بل بعض نفيها لان معنى سلب الوجود عن الماهية ليس الا اثبات اعدامها عن كذ
ان هناك امرا متحققا هو الماهية قد ثبت لها الاعدام وان اريد تميزها وثبوتها في الذهن
فذلك مسلم لكنه ليس شرطا لسلب الوجود اي اعدامه وان كان شرطا للحكم بسلب الوجود
لا يقال ان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن لاشتراطها بكونها موجودة فيه
اجتماع النقيضين بل انما يسلب عن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها محكوما عليها
بالسلب فصارت موجودة في الذهن واللازم منه ليس تحقق هناك حصة من وجود مطلقة
عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا الماهية موجودة في حال كونها محكوما

محكوما عليها وهذا لا ينافي ان السالبة المطلقة العامة اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة
واعلم ان ارتسام المفهومات في الذهن الثالثة ان كان وجودا ذهنيا لها لم يكن الحكم بثبوت
الوجود المطلق والذهني على الماهية مع الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك عليها بالحاجة
الى وجود الحمل والوصف من المعقولات الثانية لانهما يعرضان للمعقولات الاولى من حيث هي في العقل
فقالان على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة على الموصوف اولى بالحملية من حمل الموصوف عليها
وكذا حمل الاعم على الاخص اولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوصف فان وصف الموصوف بالصفة
والاخص بالاعم اولى بالوصفية من عكسهما وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل وقد ذكرنا ذلك
في صدر ضابطة نقلنا في صاحب الملوكات فلا نعيده تم الوجود وقد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون له وجود في نفسه سواء كان قائما بغيره كالسواد او لا كالجسم وقد يكون موجودا
بالعرض وهو ما لا يكون له وجود في نفسه بل يصدق هو عليه من الافراد كحمل موجود على الانسان الابيض
الصادق على الاسود والاعمى الصادق على زيد فان الاسود وزيدا موجودان بالذات و
والاعمى موجودان بالعرض بمعنى انه يصدق على ما عليه موجود واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجاز
الشيء قد يكون له وجود في الاعيان وقد يكون له وجود في الاذهان ويقال للموجود في الاعيان
والموجود في الاذهان انه موجود حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة و
يقال لكل منهما انه موجود بالمجاز وذلك لان الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع
بازائه وفي الكتابة نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد نعم اذا اضيف الوجود
الى اللفظ الموضوع بازائه والنقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا مثل
الوجود في الاعيان حمل ما سماه موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز

وايضا عند ٥٩

انما لم يحمل الموجود في العبارة او الكتابة مجازا دون الذي بالعرض لان له وجودا في الذهن
دونهما لان الفرس كما توجد في الذهن فوجودها الذهني ثابت لها بالذات لا بالعرض بخلاف
ذلك وجودها في العبارة ولا وجود في الكتابة بل هو وجود حقيقي ذاتي وانت جيد بان مفهوم
الا ان الشان لا تحصل هو الطاقة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كانه هو فالوجود المنسوب
الى الفرس اولا وبالذات منسوب اليه ثانيا وبالعرض واما الموجود في العبارة او الكتابة
فلا يعبر بلفظ الفرس او نقشه الكتابة لانهما من الموجودات العينية المحسوسة بل يعبر
ان ذات الفرس موجودة في العبارة او الكتابة اما في العبارة فباعتبار ان الدال عليها
بغير واسطة او بواسطة واحدة موجود فيها واما في الكتابة فباعتبار ان الدال عليها بواسطة
او بواسطتين موجود فيها ولا شك ان حمل الشيء موجودا باعتبار ان الدال عليها
بلا واسطة او بغير واسطة موجود وابعد من حمل المحمول على الموضوع باعتبار كونه محمولا على موجودا
فسمي احدهما موجودا بالعرض والاخر موجودا بالمجاز تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم
لا يعاد احتجوا في جواز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع عوارضه المشخصة فذهب اكثر المتكلمين
الى جوازها وذهب الحكماء والكرامية وابو الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة الى
امتناعها واختاره المصنف وهؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون
اعادة المعدوم لانهم لا يقولون بانعدام الاجساد بل بتفرق اجزائها وفوات اجتماعها
الاجتماع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قضية ابراهيم
واستدلوا عليه بوجوه اشار الى الاولى بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه
بصحة العود ولعكس لو صح اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بصحة العود لكن المعدوم ليس له هوية

في العبارة هو

مبحث اعادة المعدوم

له هوية ثابتة تصح الاشارة العقلية اليه وما لا يمكن ان يشار اليه لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه
الاول المعارضة وهي ان يقال لو امتنع اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية
وايضا في الكلام اي لا نسلم الحكم بصحة العود لكونه ايجابيا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم الا على
على المعدوم بخلاف الحكم بامتناع العود فانه يجوز اعتباره سلبا اي يقال لا يمكن عوده فيجوز لا يصح عوده
والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لانا نقول يجوز مثل هذا الاعتبار
في الحكم بصحة العود بان يقال ليس يصح عوده ولا يمتنع عوده فليعتبر حتى يصح الحمل على ان السلب ايضا
الاكاش اقتضاء الاشارة العقلية اليه على ما ذكرت لامتناع الحكم السلبي عليه ايضا وثبت المعارضة
والا لم يتم دليلك هذا الثاني النقض وهو ان ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحة الحكم على المعدوم
بصحة العود لو تم لدل على انه لا يصح اصلا حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج مع انا قد نحكم
على ما ليس بموجود في الخارج احكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا المعدوم الممكن يجوز ان يوجد
والمستقبل يجوز ان يعلم واجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع الى غير ذلك مما لا يحصى
والاحصر قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث
المنع وهو ان يقال لا نسلم انه لو صح اعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود قال امتناع الحكم العقلي
على المعدوم بصحة العود لكونه لا هوية له متصورة للحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه
بتأثير الفاعل من غير ان يتصور متصور او يحكم عليه حاكم من الاحكام ولو سلم فقوله لكن المعدوم
ليس له هوية ثابتة ان اراد به انه ليس له هوية ثابتة في الذهن فهو ممنوع وان اراد به انه ليس له في الجملة
هوية ثابتة في الخارج فذلك ايضا ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج فلا يقوم
حجة عليهم واما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله تصح الاشارة العقلية اليه لان الاشارة العقلية

لا موقف على الهوية الخارجية بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم انها تتوقف على الهوية الخارجية فمعقول
ان الان زيدا انه ليس في زمن من الازمنة بهوية خارجية على معنى رفع السلب فذلك العلم ممنوع لان المعدوم
في زمان كونه معدوما الهوية خارجية دائما ان زيدا ليس له هوية خارجية في زمان كونه معدوما فلا دائما
فذلك مسلم لكنه لا يستلزم بطلان الاشارة العقلية اليه الا ان يريد انه يمتنع الاشارة العقلية اليه
في زمان كونه معدوما دائما لكنه غير مفيد لجواز ان يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجودا ولكنا
على زيد في زمان وجوده بانه يجوز ان يعدم ثم يعاد والى الثالث اشار بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين
الشيء ونفسه اذ المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل الشيء انما يتصور بين شيئين
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في
زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم
بين زماني وجوده بعينه فالعلم لا يجوز التميز الى البين عوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض
المشخصة كما في الباقي اي البين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه والحاصل ان هذا
الدليل لو دل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه بالوجود
ولكن الشخص من طرفي زمان البقاء وسيشار الى الثالث بعوده ولم يفرق بينه وبين المبتدأ
وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان بعين لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها فيصير ان الموجود بقيد كونه وهذا الكون
من الموجود بقيد كونه في وقت اخر والا لزم باطل لاحتياجه الى كون الشيء مبتدأ من حيث انه
معاد او لا معنى للمبتدأ الا الموجود في وقته الاول وهذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ
والمعاد وجعل كل شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ والا لا متياز

والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري والصدق جمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد في زمان
واحد من جهة واحدة انه مبتدأ او معاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا وايضا
لا يحتاج الى تخلل الزمان لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد والاعادة انما هو بالوجود
ولا شيء من العوارض لانا بالقبلية والبعدية والا لم يكن لها اعادة بعينه فيكون للزمان زمان ويلزم
الاعادة لما ذكرنا وتسلسل وقد يحمل هذا الوجه الثالث عليه او وجه بحسب ما يلزمه من المفاسد الثلث
ويجاب على هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة
بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في التشخص اولا والعدم فانه استدلال بعقد غير ممكن لا
في الصدق لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض المشخصة وان لم
يكن من المشخصات لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة العوارض المشخصة
لا اعادة جميع العوارض اولا ويمكن توجيهه بما يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد
الزمان بعينه لكان المبتدأ متقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا
فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور ذلك الا في الزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان
زمان ولا يمكن ان يمنع ههنا ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليها كما في اجزاء
الزمان لان تقدم جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض
اجزاء الزمان بالذات على بعض او منهما ويلزم اعادته لما ذكرناه ويلزم التسلسل والجواب
عن الجميع انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذا الان
هو بعينه الذي كان موجودا في الماضي ... دعوى بخلاف ذلك تشبث الى السفسطة ... نعلم

السفسطة

بالضرورة ان الموجود مع تقيد كونه في هذا الزمان غير الموجود بتقييد كونه في الزمان السابق لكن
لعله بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكى انه وقع هذا البحث لابي علي سينا مع احد تلامذته
وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابو علي ان
كان الامر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك وانت ايضا غير من كان
يباحثني فبهت التلميذ وعاد الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وان الوقت ليس
من المشخصات ولو سلم فلا نم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم ذلك
لو لم يكن الوقت الثاني معادا اولم يكن هو مسبوق بحدوث اخر وهذا انما يلزم ان المبتدا هو
الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني
فيندفع بهذا ما سوى لزوم التشخص في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان عند القائلين بجواز اعادة
المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار وجه اخر وهو
انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته فانه لو جاز ان
يوجد فرد من افراد ماهيته بوجه لا يكون نوعها منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان
يوجد ابتداء ولم يبق فرق بين المعاد والمثل المبتدا فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيهما وذلك ليس محل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا على هذا
الوجه والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته وتشخصه معا كما يظهر من قوله فان
الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيهما فوجود المثل بهذا
المعنى محال اذ يلزم منه ان يتشخص تشخصان بتشخص واحد فيكون التشخص الواحد مشتركا بينهما فلا
تشخص الا بمعنى التشخص التوحد اي المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يكون الامتياز بعوارض

الاتيان بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدا ليس كذلك فلا يبقى
جميع الافراد ووجد فرد يكتنف بعوارض مشخصة ثم يعلم انه الذي وجد اولا ثم عدم وليس موجودا
ابتداء لانه يقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ ربما يلتبس على العقل ما هو
متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان اراد بالمثل ما ذكر في الجواب فقط
فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة استدل القائلون بجواز
اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده ثانيا فهذا الامتناع
ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنع لذاته بمعنى
ذات الشيء ولازمه لا يختلف ولا يختلف بحسب الازمنة بل لامر ينفك عنها فيجوز
الامتناع عند انفكاكه فيمكن العود جائزا واجاب المصنف بقوله والحكم بامتناع العود لام
لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة نظرا الى العدم بهذا الوصف المعنى كونها
قد طرأ عليها العدم امر لازم للماهية الموصوفة نظرا الى العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف والامتناع
العود لها بسبب امر لازم وهو لا ينفك عنها بسبب وجودها ابتدا العدم كيف يمتنع الامتناع اعني لازم
هناك بل لا نم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف تمتنع الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة
بالوجود بعد العدم ووجه الوجود متنفية بعد ذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود مستحقة الوجود
واجب العدم اولا ووجه نظرا ان جواب المصنف يحتمل منعا وسندا وحاصله انا لا نم انه لو كان امتناع
العود لماهية المعدوم او لازمها لا ينفك عنها امتنع وجودها ابتداء ولم لا يجوز ان يقتضي ذات الشيء او لازم
لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فلا يمتنع لكن لم لا يجوز ان يكون سبب الامتناع وصف الماهية المعدوم
الموصوفة نظرا الى العدم لازما لها اعني كونها مما طرأ عليها العدم وتعلق الامتناع عن الوجود ابتداء

بامتناعه المتصور بشرط طريان العدم فكلام هذا القائل ان كان منعا للسند كما يوهم صدر قوله لا نم
لزوم نقيضه وان كان ابطالا له فما ذكره لا يفيد الا ابطال انه اخص فهو غير مضر لو اعتقد
ولو سلم ابطال السند الاخص اذ قد يستند المنع بان وجه العدم من حيث هو كون زمان المنحصر
امتناع الوجود والعود لكونه وجود الحاصل بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق الاعم من
امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد عدمه
لذاته ولا يمتنع وجوده مطلقا قال رحمه الله لو اقتضى الوجود امر واحد معين كشخص معاد
بحسب خصوصية ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن حقيقته وهو الزمان فان ذوات الوجود ان
المبتدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا الا ان الاختلاف انما هو في امر مكتسب [illegible] كما في
هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان الاخر ممتنعا
في زمان اخر كزمان الاعادة مثلا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا و[illegible]
الوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه
امتناع وذلك لعدم جواز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان الوجود
في زمان اخص من الوجود المطلق [illegible] الوجود في زمان اخر [illegible] فيكون ذلك الاخص ممتنعا
والمطلق والمقيد واجبا وفي كون هذا الانقلاب [illegible] بان الشيء الواحد
يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان اخر وايضا لو جاز ذلك لانسد الحدوث
وسد باب اثبات الصانع لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها
حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى الصانع كذا قيل [illegible] اقول ان هذا الكلام على اخره حق وصواب
لكن لا اثر له في دفع هذا الجواب وتحقيق المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة

عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع عن اقتضائها العدم مطلقا والامكان عن لا
اقتضائهما مطلقين وقد تقدم انه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيء
واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا في زمان اخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا
في زمان اخر او بالعكس لان مقتضيات الذات لا تختلف ولا تتخلف بحسب الازمنة لكن الوجود
قد يقيد بقيد سلبي او اضافي فلا تقتضي ذات الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع
اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب
فضلا عن اقتضائه له وذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا ولا يستلزم عدم وجوبه الوجود
الى الامتناع الذاتي لان اقتضاءه الوجود مطلقا باق على حاله ولم يعرضه تغير ولا تبدل ولا انقلاب
وكذا العدم قد يقيد بكونه مسبوقا بالوجود فلا تقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن
اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه
للعدم مطلقا باق على حاله ومع هذا الانعكاس اذ قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموصوف لم يمكن
اتصاف الممكن به ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا اذ نسبته الى الوجود المطلق بالامكان باق على حاله
لم يتغير بعد والعرف انهم قالوا ان الاول للامكان غير امكان الا انه غير مستلزم له وذلك لانا اذا فرضنا
امكانه ازليا اي ثابتا له ازلا كان الازل ظرفا للامكان [illegible] ذلك الشيء متصفا
بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي نعتقده لدوام الامكان وكلمة
الممكن واذا قلنا ازلية الممكن كان الازل ظرفا للوجود ومعناه ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا
بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا ووجوده مستمرا
الا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء قبيل

واجبا او وجه

المشتقات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الكلام حق لا شبهة
مشهور فيما بين القوم وما قيل من ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من
قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدمه معه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر
الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بد ان تحفظ
ل ومع الصاف جواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل
بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية اقول ممنوع بان مورد لا بد ان تحفظ مع
الصادم واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع ان العود ليس وجودا مطلقا على اتى وجه كان بل
هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم فلم لا يكون ان يمتنع اتصاف مهيته المعدوم بهذا الوجود
المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي
كما في اخواته ونظايره على ما تقدم فنقول هذا القايل لو جوز ان يكون اخص الواحد آه لا يعلق به الكلام هذا
المانع لانه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه الغير وكذا اعادة الوجود امر واحد في حوله ولو جوز ذلك لكان
حاصله ان الوجود المعاد لو اقتضى لذاته امرا لكان مقتضى الوجود المبتدا اتصالا لذاته وذلك الامر
بعينه وبالعكس لانهما متحدان ذاتا وحقيقة وانما اختلفا بحسب امر خارج وهو لم يحصل تلك وذلك
ولم يلزم الخاص كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود المبتدا والمعاد متغايران بحسب الاصح
الا امر خارج فيجوز ان يقتضى مهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحدهما اعنى الوجود المعاد دون يقتضي
عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا ان لا يجوز ان يقتضى احد الوجودين لذاته امرا ولا يقتضيه
الوجود الاخر اصلا ويمكن تتميم هذا الدليل ان يتوقف الحكم بامتناع عود المعدوم اذا اختص وجوده اثرا
بعود لها الى قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود

بالوجود اما الى قولنا ان ذاتا ما اتصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها فيبطل الاول بل نقول لا شبهة
ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بتوسط العدمين
اعنى المسبوق بالعدم والمسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين
او كليهما لكن نعلم ان المسبوق بالعدم لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف مهيته بالحدوث
وكذا المسبوق بالوجود والا لم يتصف مهيته بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في
هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعنى اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى
الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي لا يمتنع اتصافها بالوجود وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق
بالوجود لو امتنع اتصافها بالوجود لكان ذلك الامتناع ناشيا من احد هذين الوصفين
اعنى اتصافها بالعدم ومسبوقيته بالوجود او من كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا
لم يخرج مهية من العدم الى الوجود وكذلك المسبوقية بالوجود لان الوجود الاول ان افادها زيادة
استعداد لحصول الوجود على ما هو شان ساير العوامل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل
فقد صار قابليتها للوجود ثانيا اقرب في اعادتها على الفاعل اهون وان لم يفدها زيادة
الاستعداد فمعلوم بالضرورة انها لا ينقص ما هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات
ومعلوم بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم
المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المطلوب وجه امر اقناعي وهو ان
الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك
من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب
والممكن ضرورية وردت على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة

واتي تقسيم كان لا تقدير شي من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا فاما الملك القيود المتقابلة ٩٧
والحكم على المهية بامكان الوجود فحكم على المهية باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد ويقال لا يمكن
الحكم على المهية من الجهات بامكان الوجود لان كل مهية اما موجودة فلا تقبل العدم واما معدومة فلا تقبل
الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان هو المهية من حيث هي
لا المهية باعتبار الوجود ولا المهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد سبق في
المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر
الى المهية ثم الامكان قد يكون الة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى
جواب شك يورد وتقريره لو اتصف شي بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان
عن شيئية الممكن وهو ممتنع لان الامكان من لوازم المهية فالممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك
الوجوب اتصافا وكذلك لوجوب الوجوب وهكذا الى ما لا يتناهى من الوجوبات والتالي المحذور مذكور
وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة
والعدم والحدوث الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التي يتكرر نوعها مثلا لو لزم شي شيا
لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه وهكذا الى ما لا يتناهى من اللزومات والتالي لازم جواز الانفكاك
بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان هذا قسم من الامور الاعتبارية ولما كان ايضا
حصولها بحسب اعتبار العقل ترتب سلسلتها ترتيبا اجتهاديا العقل فينقطع السلسلة بحسب
انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف على ما ينبغي بعد تمهيد مقدمة هي ان النسبة البصيرة
المدركة كالمرآة للبصر للمبصرات فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها وسيلة الى ادراك
ما ترتسم فيها من الصور فيلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يتمكن من اجراء الاحكام عليها ويحكم

ويحكم في المرآة ح ملحوظة تبعا على انها الة لمشاهدة تلك الصورة وتتوقف احوالها وليس يتعلق بهذه
الملاحظة ان يتمكن من ان يحكم على المرآة بصفاء جوهرها وصقالة وجهها الى غير ذلك من صفاتها
وربما لاحظ المرآة قصدا او توجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها
مرآة لمشاهدة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه حالة بين المهية والوجود و
الامكان بهذا الاعتبار يعرف حال المهية والوجود كانه الة للتعقل ويعرف حالها ومرآة لمشاهدة
تلك الحال فلا يكون الامكان ح ملحوظا بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان
بشي ولا ان يعتبر نسبته الى شي بل العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار
ملاحظتها اعني المهية والوجود فهو متوسط اليها قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل من ايها ملحوظا
بالذات مقصودا في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من
المفهومات فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفت من ان العقل
ح لا يقدر على ان يحكم على الامكان بشي ولا ان يعتبر نسبته الى شي واذا اعتبره على الوجه الثاني
ولاحظه مع الة المهية وتعقل نسبته بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على هذا
نقيضي اعتبار الوجه اعني على وجه يكون الة لملاحظة حال المهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب آخر بين
هذا الوجوب والمهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة ولاحظه من
حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه الة المهية وتعقل نسبته بينهما لزم اعتبار وجوب
اخر بين هذا الوجوب والمهية فاعتبار الوجوب الاخر موقوف على ثلث ملاحظات كما قررنا
فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث يحصل هناك وجوب اخر ولا شي من هذه
الملاحظات بضروري للعقل بل له ان لا يلاحظ وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار

وعلى هذا الذي حققناه تقيس حال البقية سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا له اعتباران
احدهما صحيح حيث انه حالة بين اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم
فانه يلاحظها العقل باعتبار يلاحظهما الثاني حيث انه مفهوم من المفهومات فلو اعتبر
العقل اللزوم باعتبار نسبته الى اللازم والملزوم فلا تسلسل اصلا وان اعتبره بالذات
فهو مفهوم من المفهومات فاذا لاحظ العقل ولاحظ الاخذ المتلازمين كونه يعقل نسبته منهما اعتبر لزوما
اخر منهما فاعتبار اللزوم الاخر موقوف على تلك الملاحظات التي لا تنتهي الى شيء منها بالضرورة فيعقل
فالعقل ان لاحظ هذه الملاحظات التي كملت هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطع
التسلسل بانقطاعه فعل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد المتلازمين باعتبار العقل فما لم يعتبره
العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم منهما فيمكن الانفكاك
منهما واذا امكن الانفكاك اللزوم عن المتلازمين امكن الانفكاك كل منهما فلا يكون الملزوم
ملزوما ولا اللازم لازما والثاني يعلم بالضرورة انه اذا كان بين شيئين لزوم يكون اللزوم
منهما محققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن من الاذهان ليس اللزومات امورا
اعتبارية بل حصصه واجب على الاول بانا لا نعلم انه اذا لم يكن اللزوم الثاني امرا محققا
اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد المتلازمين وانما يلزم
ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد المتلازمين وهو ممنوع فانه ليس يلزم من
انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر غاية ما في الباب ان مبدأ المحمول كا
اللزوم مثلا اذا كان منتفيا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم منتفيا فيها ايضا لا
جوئه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز صدق المفهومات

المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم العمى ليس
موجودا خارجيا مع صدق قولنا زيد اعمى في الخارج وكذلك لا يلزم اذا كان نفي الذهن كان
متصفا بالزوجية في نفس الامر وان لم تكن الزوجية موجودة فيها وعن الثاني بان الضروري
هناك ليس الا ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون احدهما لا
لاحق في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا متحققا موجودا في نفس الامر ثابتا
واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما يجريان في جميع المفهومات الاعتبارية المسلسلة فيقال
مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما لم يعتبره العقل لم يتحقق
واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان ويلزم
امكان زوال الامكان عن الممكن والثاني نعلم بالضرورة انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب
اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه لوجوب الاتصاف وان فرض ان لا
اعتبار للعقل ولا ذهن من الاذهان فيجاب بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف ماهية
الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن
وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ
المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري ليس الا وجوب الاتصاف موجودا
من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة الاتصاف بالامكان وعلى
القياس سائر الامور الاعتبارية المسلسلة اقول في تقرير السؤال على وجه يسقط عنه
الجواب بحث كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين
اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز الانفكاك عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم والانفكاك معلوم

بالضرورة ان كل لزوم لازم في نفس الامر ولان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن فان
وان كان كل لزوم لازمها في نفس الامر كان محققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا تحقق
له في حد ذاته لا يتصف بثبوت شيء له فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان
كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج
كان المثبت له موجودا في الخارج فان قد يشهد العقل حاكما بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج
لم يصدق عليه ثبوت شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ولذا قالوا
صدق القضية الموجبة المعدولة الخارجية يستدعي وجود موضوعها في الخارج وكذا العقل حاكم
بان الشيء اذا لم يتحقق في نفس الامر لم يثبت له شيء في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر
لم يكن لازما في نفس الامر والحاصل ان اللزوم كالامر مبدأ المحمول في قضية صادقة في نفس
الامر يكون مع موضوع تلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم يقتض ثبوت مبدأ
المحمول وتحققه بحسب نفس الامر لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيه
فلزم تحقق جميع مراتب اللزوم الغير المتناهية في نفس الامر فيكون التسلسل في الامور المتحققة في
نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار وحكم الذهن على الحكم
بالامكان يكون صادقا بمطابقته لما في العقل لان الامكان [illegible] جواب عن استدلال
من يقول ان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الحكم بالامكان
ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن
وان كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان
امر عقلي [illegible] ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقتها لما في نفس الامر وهو اعم مما

لما في الخارج ومما في العقل فقد يكون صحة العقل بمطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا
القبيل وهذا ما مر من الاشكال وهو ليس ما في نفس الامر بحيث يكون مغايرا لما في العقل
ولكن الجواب عن الاستدلال لا يحتاج الى كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ونمنع لزوم
كون الامكان موجودا في الخارج لما مر مرارا من ان استدعاء مبدأ المحمول في الخارج
لا يقتضي استدعاء الحمل الخارجي لكن المصنف لم يلتفت اليه لكونه جدليا غير مطابق للواقع لان حكم
ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن الانسان موجودا في الخارج فلو كان هذا الحكم
مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الانسب ايراد هذا الكلام بعد قوله ولو
كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه [illegible] بقوله والفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والحكم بخاصة الممكن ضروري اي اولي لجزم العقل بمجرد
تصور طرفي النسبة وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا
لو عرضنا هذه القضية على العقل وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاولي
لا يجري فيها التفاوت بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء
تصورات اطرافه اما لكونها كسبيا او لعدم الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها
وما نحن فيه من هذا القبيل لما عرفت من ان استواء النسبة الى طرفي الممكن [illegible] لا يتعقل
بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على
امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث
تساوي طرفيه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج ورجح احد الطرفين على الآخر
لمرجح ونسب اليه جزم العقل بانه يحتاج الى مرجح قطعا من غير استعانة عن هذا الحكم

بشيء خارج عن الطرفين اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات قولنا الواحد نصف الاثنين
فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد فيهما التفاوت فان العقل الحاكم بوجود
المبدأ للممكن ورد عليه الشبه وقد انكر جماعة احتياج الممكن الى المؤثر كدمقراطيس واتباعه القائلين
بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبه منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن
تاثيره فيه اذ لا معنى لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع تاثيره فيه لان المقصود من اثبات
احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل بسبب تاثيره لكن تاثيره امر محال وذلك
لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف
ممكنا محتاجا الى المؤثر فيحصل هناك مؤثر ومؤثر اخر وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان
المؤثرية اعتبار عقلي فليس بموجود في الخارج حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يصح ذلك
في اتصاف شيء بالمؤثرية لما عرفت من انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم امتناع حمل الاتصاف
كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال وجود الاثر وهو تحصيل الحاصل وهو محال او حال عدمه
وهو جمع بين النقيضين والجواب المؤثر يؤثر في الاثر من حيث هو موجود من غير ان يحصل الحاصل
ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم جمع النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو
غير مقيد بشيء من الوجود والعدم غاية الامر ان التاثير زمان وجود الاثر وذلك يحصل الحاصل
بهذا التحصيل ولا استحالة فيه انما المحال هو تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث
ان التاثير اما في الماهية او في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان
مثلا لو كان انسانا بتاثير المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر
والتالي ظاهر البطلان والمقدم فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان

انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير
المؤثر لما كان كذلك فانه حينئذ يلزم ان الانسان لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم
المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال فلا يرتفع بسبب الاستحالة فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه
ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت او دائما ارتفع انسانيته كذلك فيصدق قولنا
ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج واما الوجود و
الموصوفية فقد مر انهما امران عدميان فلا يصلحان اثر المؤثر والجواب ان اثر المؤثر الماهية
ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة لا ان يجعل اياها ماهية فانه يمتنع من جعل الماهية اولا
مغايرة بين الماهية ونفسها التي يتصور توسط جعل بينهما ثم يكن احدهما مجعولة والاخرى
مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء ان الماهيات مجعولة بجعل الجاعل على ما حكي عن ابي علي انه
سئل عن هذه المسئلة وقد كان يأكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل المشمش
موجودا وقد يوجد في بعض النسخ هنا كقوله وبمعنى وجوب لاحق وقد سبق معناه في المتن
بعبارة اخرى من قوله وعند اعتبارهما بالنظر اليها من حيث ما بالغير وقد شرحنا هناك كلاما مفيدا
ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج ايضا في عدمه اليه لاستواء النسبتين اليهما
لكن العدم لا يصلح اثر الشيء والجواب انا نسلم ان العدم لا يصلح اثر الشيء كيف وعدم الممكن مستند
الى عدم علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم
وانه ينفي الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع والصانع عدم المعلول
عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه معلل بعدمها او بامر يلازم احدهما الاخر فغير معلوم
ودعوى البداهة فيه ممنوع بل لا بد من دليل يدل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند لا حصر انا

انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود الى العدم
وعن الثاني بانه قد سبق ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستعمال الفاء كقولك وجد
حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء كقولك عدم حركة اليد فعدم
حركة المفتاح اعني عدم حركته المستندة الى حركتها فكما ان استناد وجوده الى وجودها بديهي
كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يكون عدمه مستندا الى امر ملازم لعدمها لجاز ايضا ان يكون
وجوده مستندا الى امر ملازم لوجودها وهذا باطل بديهة فدعوى الضرورة هناك كافية ومنعها مكابرة
خصوصا اذا كان العدمان حادثين والممكن الباقي محتاج الى المؤثر لوجود علته اي علة الافتقار
وهو الامكان اختلفوا في ان الممكن الباقي هل يحتاج الى المؤثر حال بقائه ام لا فذهب من قال
علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر حال بقائه لان علة
الحاجة اعني الامكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنها فهي موجودة حال البقاء فيوجد معلولها
اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هو الحدوث وحده او مع الامكان او قال العلة
هي الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يجعل الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ لا حدوث
حال البقاء فلا حاجة وقد التزمه جماعة منهم وتمسكوا ببقاء البناء بعد فناء البناء وقالوا
ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان اخرجه الى الوجود لم تبق له
حاجة اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا
شنيعا قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة وانما ابقاؤها بتعاقب الامثال وافادة
الوجود عليها عقيب عدمها فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام فانها
تتركب منها اعني الجواهر الفردة فيستحيل خلوها عن الاكوان المتجددة المحتاجة الى الصانع فلزم

فبين انه محتاج اليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره انه لو افتقر
الممكن الباقي حال بقائه الى المؤثر لزم امكان تاثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لان المؤثر ان افاد
نفس الوجود الذي كان حاصلا قبل لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا اخر متجددا لم يكن التاثير في
الباقي بل في المتجدد وتقرير الجواب ان المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فتاثير المؤثر
في الممكن الباقي وذلك لان يجعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء اشارة الى
ان افادة البقاء للممكن الباقي ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل لما لم يحصل فلا يلزم التحصيل
وقد عرفت انه ليس بمحال ولنزد توضيحا لهذا المقام فانه مما اشتبه على كثير من الاوهام فنقول
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء النسبة فانه الى طرفي
وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من الازمنة ليس مقتضى ذاته لان استواء
النسبة الى طرفي وجوده وعدمه امر لازم له من حيث ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول
استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وما بعده فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث
مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني
هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه يحتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه
فحاجته اليه في حال بقائه كحاجته اليه في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع
تعالى على العالم في ان لم يبق موجودا وعينك على تعقل ذلك اعتبارك باستنارة عالم الشمس فانه
كل ما حجب عنها زال ضوؤه واما تمسكوا به من بقاء البناء بعد موت البناء فمن باب الكلام والعلة الموجدة
وليس البناء موجد البناء في الحقيقة انما هو محرك يديه مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب
واللبنات وتلك الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع

مهدوم

مستندة الى المؤثر عنده ثم تلك الحركات المستندة الى حركة الشمس فلا يظهر تاخيرها عنه من غير فيه والخلاف
وان لم يكن الحاجة الى المؤثر في بقائه جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لانه ممكن
باق فيحتاج الى المؤثر في بقائه فان الامر ليس حال حدوث كالمبنى ودخان الباقي فلا يحتاج الى البقاء
بخلاف الحادث الثاني فانه يحتاج الى المؤثر في الحدوث ايضا لو امكن اى لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات
ثم ما يدل عليه الفلاسفة على امتناع استناد الاثر القديم الى موجب ليس بصحيح فلو لم يكن مؤثرا
يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قدما والا لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح
لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الاوقات نظرا الى تمام العلة ولو امكن العدم لم
يكن ذلك ما سياتي من ان كل ممكن حادث فان حمل صفات الباري تعالى عنه اى عن الحكم
من الممكنات موجودات قديمة يمتنع استنادها الى الطريق الاختيار وحين الايجاب قلنا
لانها اى صفات الباري ليست زائدة على ذاته كما هو راى الحكماء والمعتزلة ولا يمكن استناده
الى المختار وانما قيدنا المؤثر بالموجب لانه لا يمكن استناده الى المختار لان فعل المختار مسبوق
بالقصد والاختيار والقصد الى الايجاد متقدم عليه مقارن لعدم ما قصد ايجاده لان القصد
الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة ورد بانا نعلم بعدم القصد على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود
في انها يحتاج الذات من غير تقارن بها الوجود زمانا لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود
بوجود حاصل قبل القول اذا كان القصد كافيا في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا
وان لم يكن كافيا فقد يقصد ويتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا وقد منع الامام الرازي
استناده الى الموجب ايضا متمسكا بان تاثيره في القديم اما حال بقائه فيلزم ايجاد الموجود
واما حال عدمه او حال حدوثه وعلى التقديرين يلزم كونه حادثا وقد فرضناه قديما هف

وانت عرفت جوابه ولا قديم اى لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى هو ما سبق ان القديم بالذات
لا يوصف به سوى ذات الله تعالى كما سبق صريحا وقد يوصف الواجب وما ذهب بعضهم
الى صفات القديم واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات
واما القديم الزماني فموصوف به ذات الله تعالى اتفاقا من الحكماء واهل الملة وصفاته ايضا عند الاشاعرة
ومن يحذو حذوهم فانهم اجمعوا على ان لله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى واما المعتزلة فقد
بالغوا في التوحيد فنفوا القديم الزماني ايضا عما سوى ذاته تعالى ولم يقولوا بالصفات الا انه
القديم الا ان العاملين منهم بالاحوال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حالة خامسة وهي علة لا ربعة
مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا التفصيل ما قال الامام في المحصل ان
المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لانهم قالوا ان الاحوال الخمسة
المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور متعددة وقد يرد
لا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ويجعلون الاحوال
ثابتة غير موجودة فلا يلزم ما ذكره الامام من ان معنى القديم ما لا اول لوجوده الا ان يعبر
ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان في قوله ولا معنى للقديم الا ذلك دفع لهذا الاعتراض
اى لا نعني بالوجود الا ما عنوا به الثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده وبين
قولنا لا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت قالوا اثبات القدماء
كفر والنصارى انما كفروا لانهم اثبتوا مع ذاته تعالى صفات ثلث قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود
والحيوة فكيف لا يكفر من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا

لانهم اثبتوا ذوات الصفات وان لم يشتمل على التسمية بالذات وسموها صفات فانهم قالوا
الله تعالى اقنوم العلم الى المسيح والمستقل بالانتقال لا يكون الا ذاتا واثبات المتعدد من
الذوات القديمة هو الكفر دون اثبات الصفات القديمة مع ذات واحدة ولهذا انما كفرهم الله تعالى
بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة لا بما نسبوا اليه كما يدل عليه قوله تعالى وما من اله الا
اله واحد اما عنوان ذاته تعالى وصفاته فلا يوصف بالقدم باجماع المتكلمين لان ما سوى ذاته تعالى
وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم واما الحكماء فقالوا بقدم النفوس والعقول والمادة
والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى ان حركتها
حركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة يفرض من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فتكون
حادثة وكذلك الوضع والاجسام العنصرية بهيولاها واثبت الثنوية من المجوس قديمين هما
النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما والحرنانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها
حيان فاعلان وهما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحيوة وهي الارواح البشرية
والسماوية وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا بحيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما
الدهر والخلاء وقالوا انشغفت النفس الى الهيولى بسبب كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من
اختلاطهما انواع المكونات وذهب ابن ملكا الى ان ليس في الوجود قديم الا ما لذاته تعالى وبالزمان سوى
ذات الله تعالى وادعى ان صفاته تعالى ليست زائدة على ذاته كما ذهب اليه الحكماء والمعتزلة والافتقار
الحادث الى المادة والمدة والا لزم التسلسل لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة اخرى
لانهما حينئذ حادثتان اذ لا قديم في الوجود سوى الله تعالى فيفتقران الى مادة ومدة اخريين
وننقل الكلام اليهما حتى يلزم التسلسل لانه لا معنى لافتقار الحادث الى المدة الا ان وجوده مسبوق بوجود مدة

مدة سابقة عليه لا يجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى يسبقها كانت متصفة وهكذا الى غير النهاية
لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على راي الحكماء لا ترتب امور موجودة معا
الى غير النهاية فان المحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على راي الملة وسائر المتكلمين
كما سيجيء في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة اما المدة فلان
عدم الحادث متقدم على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج
الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس اشرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين
وجود الشيء وعدمه ترتب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فان عدم الحادث في زمان سابق فثبت
ان الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما اخر من التقدم سموه التقدم
بالذات كما سبق في المتن وذكرنا هناك ان هذا القسم منشأ لمغالطات كثيرة من الحكماء والمتكلمين
وذلك منها واما المادة فوجود الحادث قبل ان لم يكن يمكن بعده بالقياس الى قابلية لتحقق الوجود
على الاثنين اليه قد يكون بعيدا وقد يكون قريبا بعد مباني حصول الوجود فيه فلا يكون مع
البعد فلا بد ان يكون عرض او جوهر بالذات وذلك لان موضوع القابلية ان عرضت القابلية
لا بواسطة شيء اخر فذلك وان عرضت القابلية بواسطة شيء اخر فذلك الشيء المعدوم الاخر هو القابل للذات
وهو لا يكون نفس الممكن لان المعدوم لا يتصف بذاته القابلية لا يكون بالعدم الا ذات الفاعل والا لم
يتصور صدوره عنه فتعين ان يكون موضوع القابلية امرا مغايرا له وما هو الا الزمان فلو لم ان اراد بموضوع
القابلية ما يكون ذاته مقتضيا للقابلية فلا نسلم ان القابلية لا بد لها من موضوع كذلك وان اراد به ما
موضوعها ولو بالذات لا بواسطة امر اخر فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون المعدوم قوله لان المعدوم لا يتصف لذاته
القابلية لا يمكن بعد ما قلنا سلم لكن المعدوم لا يتصف لذاته القابلية وجه ثالث وهو ان وجود الحادث

بعد ان لم يكن له قبل وكذلك القبل كم متصل غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة 71
والنقصان فان قبل زيد الى نوح عم مثلا اطول وازيد منه الى موسى واما انه متصل فلانه يقبل
الانقسام لا الى حد فان قبل زيد الى نوح يمكن ان ينقسم وقبل زيد الى عمرو مثلا ثم الى بكر ثم الى
نوح وهكذا يمكن ان ينقسم قبل زيد الى عمرو وقبل زيد الى خالد مثلا ثم الى بشر ثم الى عمرو
واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود فان كل جزء يفرض منه هو قبل بالقياس
الى اخر قبله لا يجوز معها اجتماع القبل مع البعد لان القبلية اضافة بين القبل والبعد
وكذا البعدية اضافة بينهما والمضافان يجب اجتماعهما في الوجود لانا نقول هما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل ولا يجب ان يوجد معروضاهما معا في الخارج
فان قيل فعلى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء الذي هو البعد انما يكون في
الوجود الخارجي فيلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج
ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون ذلك الامر المتصل الذي
سموه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين لكان احدهما
قبل والاخر بعد فلا بد من ان اجزاؤه لا تجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد وجود في الخارج
فكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا هف وهذا مع انهم لا يقولون به يستلزم تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور منطبقة يستلزم انتهاء الانقسام في احدها انتهاء
الانقسام في الاخيرين وبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء في الوجود
الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يستلزم وجود الموضوع في
الخارج كما ان العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم في الخارج لانا نقول عدم

عدم اجتماع الاجزاء التي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار
من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا فانها لا اجزاء لها في الخارج حتى يحكم في الوجود
الخارجي بل الجواب ان هذا الزمان متصل وحدة انه لا جزء له بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث
لو فرض العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا
فيه لم يكونا معا بل كان احدهما متقدما والاخر متاخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار الجسم
واندفع ايضا ما قيل من انه ليس ان اجزاء الزمان ان كانت متشابهة في الماهية امتنع اختصاص
بعضها بالتقدم وبعضها بالتاخر لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان
كانت متخالفة بحسب الماهية كان كل جزء منها منفصلا بماهيته عن سائر الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا
بالعقل بعضها عن بعض فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام
اصلا لان كل ما بالوهم فيه من الاجزاء لا يقبل الانقسام بعضها عن بعض في الوهم لان الاجزاء المتقدمة ان
والمتاخرة متخالفة بالماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل فكل ما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا
عن غيره بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد
من اجزائه غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم يكن جميع الانقسامات الى آخره
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالوهم وح يلزم ان
الحركة والمسافة من الاجزاء التي لا تتجزى لان ما ذكره انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة
في الخارج ويكون بعضها متعينا للتقدم وبعضها للتاخر واما المادة وتعينها بما هي محل
موضوعا للحوادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقها ان كان نفسا
وقد يفسر المادة بالهيولى وحدها لان الموضوع ومتعلق النفس مشتملان عليها فلان الحادث

قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي ما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا
بحقيقة فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا وليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على
نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني
بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لان الاقتدار
وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يحكم
الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بان الحكم بالقدم كما في المجردات بانها ممكنة
والمادة لها مدفوع بان امكانها قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان
يستدعي محلا غيره والجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى
المذكور لم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث شيء له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير
والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا مجردا حالا في جوهر اخر
لكن لم نعم ولا دلالة على امتناع ذلك او عرضا حالا في جوهر مجرد فان علوم العقول والنفوس
كيف انها العامة بها على الاطلاق اعراض موجودة لها ذوات العقول والنفوس ليست باجسام
ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل
ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان
كل حادث لا بد له من مادة والثاني انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي
وقد مر بيان فساد دليلهم وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث هو قبل حدوثه
ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى
وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لما مر من معنى الانقلاب فليتدبر والله

ولهم في النقض عن هذا الوجه وجهان احدهما ان المراد الامكان الذاتي وهو يحتاج الى محل غير
الممكن لان الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض
على ما سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء او كالشيء
مثل الصورة للهيولى والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد له شيء اخر واما
الامكان بالقياس الى الوجود بالذات هو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان
مما يتعلق وجوده بالغير اي يجب بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض في الصورة او مع غيره
كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود ذلك الغير ضرورة ان ذلك الغير لو كان معدوما لامتنع
كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه وعلى كلا التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان
لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فنقول لا يجوز ان يكون حادثا
والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا محل له فيكون من الموضوعات حتى لجوهر وهو
محال لانه مضاف والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف
على بيان كون الامكان موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث
ذلك الحادث بالحادث بعد ذلك الحادث فلا يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون
الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود
شيء لغيره ما لم يتعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك الغير لا وجوده بالفعل فان ذلك
لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معه فغاية امتناعه فرع كونه معدوما ثم
وبشرط كونه معدوما ثم ليكن غير المبحث وثانيهما ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم
على ثبوته لكل حادث والموثرة ان العدم الشامل للحادث لا يكون الا بحيث ذات القدم وحده او

او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف ٧٣
من المرجح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه موقوف على شرط آخر حادث وهكذا
الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل ولان مجموعها
لحدوثه تفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة
يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع الفلكية فيحصل بحسبها
للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة بحسب امكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب
والبعد المفضية الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امر منفصل عنه كما تقدم وهذا الوجه
ايضا مبني على كون الصانع القديم موجبا بالذات اذ الفاعل بالاختيار يوجد الحادث
متى تعلق ارادته القديمة التي من شأنها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث سابق
لانا لا نسلم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج
تحتاج الى محل موجود معه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت
مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا يحتاج الى الاعيان كيف وانها نسبة بين الحاح ١٩
الحادث والفيضان عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين
منها والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم
الى الفاعل بالاختيار فاذا ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه
ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات اما بلا واسطة او بوسائط قديمة
وايا ما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال فالقديم
اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي امكانه

امكانه الذاتي فعند ما لم يكن الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم وانما ذلك على رأي الفلاسفة وحدوث
صفات الواجب قدم مرارا وسيجيء في مبحث حدوث الاجسام زيادة كلام
على هذا المقام **الفصل الثاني في الماهية ولواحقها** كالوحدة
والكثرة ونظائرهما وهي اي لفظ الماهية مشتقة عما هو وهو اي الماهية وتذكير
الضمير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على
الامر المعقول اي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن
ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة
غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء
وحقيقتها بل ماهيتها وهذا بحسب الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلاثة
بلا اعتبار فرق بينها والكل من ثواني المعقولات اي معقولات من الالفاظ
عوارض ذهنية تعرض لما صدقت عليها من المعقولات الاولى في الدرجة الثانية
من التعقل وقد يراد بالذات ما صدق عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى
هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء ماهيته
لا تعرض لها من الاعتبارات اللازمة كانت تلك العوارض او مفارقة كالوحدة و
الهوية والوجود والعدم والوحدة والكثرة وغير ذلك من الاعتبارات بمعنى
ان الامور العارضة لحقيقة الشيء لا تكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا
في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك بل كانت بعض حقيقته معروضها او داخلة فيها

مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق اى ذلك الشئ
المفروض كالانسان فى مثالنا هذا اعنى ما ينافيها اى عين ما ينافى تلك العوارض كالكثير
فى مثالنا هذا المنافى للواحد فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كانت
الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لم يكن الانسان المتكثر انسانا
تتنافى بين الوحدة والكثرة المعتبرتين فى مفهوم الانسان وكون المهية مع كل عارض
مقابلة لها مع ضده فانه اذا لوحظت الانسانية ولوحظ معها الوحدة حصل
هناك انسان واحد مقابل للانسان الملحوظ مع الكثرة وكذا الانسان
المأخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان المأخوذ مع العدم وهكذا واما اذا لوحظت
الانسانية ولم يلاحظ معها شئ من الامور الزائدة العارضة لها لم يكن هناك
الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود ولا المعدوم الى
غير ذلك انها ليست مصححة لشئ منها فانها تستحيل خلوها عن المقابلات اولا بد لها
من الاتصاف بواحد من المتناقضين لامتناع ارتفاعهما معا انه لا يمكن التعقل بهذه الملاحظات كلهم
مع المهية بشئ من عوارضها بل يحتاج فى هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا اخر لم يكن
ملحوظا فى تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للمهية فى حد ذاتها فليست
نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتاج الى ملاحظة امر اخر وهذا معنى قوله وهى من حيث هى
ليست الا هى فلو سئل بطرفى النقيض وقيل الانسانية من حيث هى انسانية
اى فى حد ذاتها اما الف او ليست بالف والجواب السلب لكل شئ
من تلك العوارض بتقديم حرف السلب على الحيثية لا بعدها اى بان تقول

الف بهادر

ان تقول الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا بشئ من اضداده ولا تقول ان
الانسان من حيث هو انسان ليس بالف لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب العدولى
وفى تصير المعنى الانسان من حيث هو انسان شئ هو لا الف وذلك باطل واما الطرفان
النقيضين فى هناك ليستحق الجواب فيظهر باختيار احد شقى الترديد ولا اذا سئل بالترديد بين الايجاب
المحصل والعدولى كان تقول هو الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان جست كان يلبسه
شقى الترديد حتى تقول انه هو او لا ذلك بالمعنى الذى عرفته واذا عرفت هذا المقدمة فاعلم ان المهية بالقياس
الى تلك العوارض اعتبارات ثلثة احدها ان يوخذ بشرط مقارنتها ويسمى المهية المخلوطة والمهية
بشرط شئ والثانى ان يوخذ بشرط ان لا يقارنها شئ من العوارض ويسمى المجردة والمهية بشرط لا شئ
والثالث ان يوخذ من غير شرط المقارنة ولا بعدمها ويسمى المطلقة والمهية لا بشرط شئ والمجردة والمخلوطة
متباينان مندرجان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس ان القوم جعلوا المهية منقسمة الى هذه الاقسام
الثلثة فيمتنع حينئذ ان يكون الشئ قسما من نفسه فاعترض على ان المهية المطلقة نفس المهية التى جعلت موردا للقسمة
وبنى على المقدم الشئ بالمهية القوم لا تنتو ان يكون كل شئ مجرده عن جميع العوارض الا مجرد الاعتبار
اشاروا الى ان المهية المقيسة الى تلك العوارض لها اعتبارات ثلثة فمورد القسمة هى المهية المقيسة الى العوارض
ثم القسم الثالث نفسه بل هو قسيم من المقسم لانه من حيث هو مقيد بالاطلاق اخص من مطلق المقسم
ان الحيوان مثلا ينقسم الى الابيض والى الاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كما هو ظاهر
لان حقيقة المقسم ضم مخصص الى المشترك وها هنا الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود
لا الابيض ولا الاسود المطلقان فكانه قيل الحيوان اما حيوان ابيض واما حيوان اسود
وكل واحد من هذين القسمين اخص مطلقا من الحيوان فاراد المصنف ان من تلك الاعتبارات واحكامها

وسمى المهية المخلوطة ١٢

وعبد الابيض ١٢

٧٥ فقال وقد لو وجد المهية مجردة عنها ما عداها اشارة الى المهية المجردة لكن لا دخل في هذا المعنى
لقوله بحيث لو انضم اليها شي لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وذلك
لان المهية المحذوف عنها ما عداها بعينها هو المهية بشرط لا شي من غيرها حالي اعتبار
قيد زائد ولعل ذلك خبط منه وخلط من الاصطلاحين فانهم يقولون الاجزاء المحمولة
للمهية اذا قيس بعضها مع بعض لها اعتبارات ثلثة فان الحيوان مثلا قد يوخذ تارة
بشرط شي فيكون عين نوع من الانواع وتارة بشرط لا شي فيكون جزءا له وتارة لا بشرط
شي فيكون محمولا عليه وليس مرادهم هيهنا بشرط شي ان يوخذ شرطا اي شي كان كالضاحك
والكاتب مثلا بل معناه ان يوخذ بشرط ان يدخل فيه ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله
وبيانه ان الحيوان مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بالفصل فيطلب به تحصيله وتكميله
وتعينه ويكون ذلك الفصل داخلا فيه من حيث انه متحصل ومتعين فاذا اخذ من حيث
دخل فيه ما يحصله ويعينه قيل هو ماخوذ بشرط شي وكذا يقال الجنس بشرط شي هو عين لذلك ١٩
النوع فالحيوان بشرط الناطق عين الانسان وبشرط الصاهل عين الفرس وكذا
وهكذا وليس مرادهم هيهنا بشرط لا شي انه يجب تجرده عن كل شي كما ذكر في المهية
المجردة بل معناه انه يوخذ من حيث انه لو انضم اليه امر خارج عنه وقد حصل منهما امر
ثالث وبهذا الاعتبار يكون كل واحد منهما جزءا المركب او الفرس من حيث
انه جزء له لا يكون محمولا عليه بمواطاة اذ لا يصح ان يقال هذا الكل هو هذا
الجزء فلذلك قيل الحيوان بشرط لا شي جزء مادة لا تركب منه وغير محمول عليه فلا فرق
بين الاعتبارين للحيوان الا ان الاخذ شرط معه في الاول غير اخذه بشرط شي لو وجد لكن

يوجد ذلك الشي من حيث هو داخل فيه كما عرفت وفي الثالث اعم من اخذه بشرط لا شي او وجد معه
ذلك الشي من حيث هو زائد عليه خارج عنه واما اخذ الحيوان لا بشرط شي فهو ان يعتبر
من حيث هو من غير ان يتعرض لشرط اي لا يوجد معه شي من حيث هو داخل فيه ولا من
حيث انه خارج عنه فينضم اليه بل يوخذ من حيث هو فيكون صالحا للكل واحد من الاعتبارين حتى
يكون محمولا على الانواع المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء
المحمولة للمهيات واذا عرفت ما تلوناه تبين لك ان قوله مجردة عنها ما عداها هو معنى المهية
بشرط لا شي بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها آه هو معناها بالاصطلاح الثاني
وبين الاصطلاحين بون بعيد لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة
والمذكور هيهنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لم يرد ان مجرد الفرض معتبر في الانضمام اذ
لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام بالفعل بل لا يحمل قوله مجردة
ولم يحمل ١٢ عنها ما عداها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم اليها شي ما ذكره قال ابن سينا
ان المهية قد يوخذ بشرط لا شي بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده و
يكون كل ما يقارنه زائدا عليه فلا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع وعلى هذا لا يلزم
الخلط بين الاصطلاحين لانا نقول لا يستقيم حينئذ قوله ولو وجد الا في الاذهان لان المهية
بشرط لا شي بالمعنى الثاني لا اختلاف لاحد في امكان وجودها ذهنا وخارجا كما لا اختلاف
التشخص ١٢ في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي مع العوارض وكذا الوجود الذهني
فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم تكن مجردة انما الاختلاف في امكان وجودها
ذهنا فذهب بعضهم الى امتناع وجودها في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض

٧٦

وقال بعضهم كون في الذهن اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية لان الكون في الذهن
من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق
الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع
وجود المجردة في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا المعنى
على ما سبق تحقيقه في بحث الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية عروضها بحسب نفس الامر ما يعرضها او
وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر
يمتنع وجود المجردة في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
بهذا المعنى والحق ما اختاره الشارح لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه
فلا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق
الخارجية والذهنية بان لا يعتبرها معها ولا يلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر
متصفة ببعضها لا يقال انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا بامتناع الوجود في الخارج ولا حكم على شيء
الا بعد تصوره فانه يرد ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في
الذهن لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب
التصور والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور لا بحسب نفس الامر على ان الاقتران لا يلزم ان
يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد فيه كذلك
كما ان المعدوم مطلقا يتصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم بحسب الفرض
العقلي من غير مناقضة وعدم تحقق ذلك مرارا او اعرض عن ان ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن
من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة لتصور اعم مطابق

مطابق للواقع ولا عبرة له لا لاطلاق فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا او يلزم
منه الحكم بعكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك ما ادعيناه واجيب بانه لا معنى
للتجرد الا ما اعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون
مقرونا بالعوارض المشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فالحاصل انه ان اريد
بالمجردة ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن
جميعا وان اريد ما اعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما اجمل وايضا اذ لا كلام في المجرد
ما ذكره لا يصح لوان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر مجردة بحسب الفرض لان تلك الماهية
على هذا التفسير للمجرد يكون مجردة بحسب نفس الامر وينهدم بنيان التحصيل المذكور واقول الحق
انه لا معنى للوجود في الذهن الا التصور والعقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع او لا
فنحن لا نذعن سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل مفروضا له واما ان ذلك المفروض مطابقا
للواقع فيصح لانه عنه بل يعرف بانه خلاف الواقع ثم قال وقد يوخذ لا بشرط شيء
اشاره الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي المفهوم ان امتنع بنفس تصوره عن وقوع الشركة
فهو جزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمتنع فهو كلي كالانسان فان له مفهوما مشتركا
من افراده اي يصدق لكل واحد منها انه هو وانما قيد المنع بنفس التصور ليخرج
بعض اقسام الكلي عن حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب الوجود اذ لو قيل الجزئي
ما امتنع فيه الشركة يتبادر منه الامتناع بحسب نفس الامر فيقبل الكلية اذ اشترك الكلي
امتنع عروضها في الخارج للموجودات الخارجية والا لزم اتصاف ذات واحدة بعينها
في زمان واحد باوصاف متقابلة ومنهم من جوز كون الكلية عارضة في الخارج للموجودات

٧٧ ای وحدة وزعم ان امتناع اجتماع المتقابلات فی الذات الواحدة التشخصية دون الواحدة
النوعية او الجنسية وقال فان الطبيعة الانسانية مثلا موجودة فی الخارج
ومشترك بين افرادها وهی فی كل فرد منها معروضة لتشخص معين وليس المشترك
بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا لعدم اشتراك تشخص واحد بعينه فی
امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود فی الخارج
هو كذلك اذا نظر اليه فی نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا فی ذاته غير قابل للاشتراك
فيه بديهة فلو كانت الطبيعة الانسانية موجودة فی الخارج لكانت مع قطع النظر عما
يعرضها فی الخارج متعينة فی ذاتها غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة
فی الخارج ومشتركة بين افرادها والكلية بمعنى الاشتراك يمتنع عروضها للصور
العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية فی نفس جزئية فامتنع اشتراكها
الا ترى ان الصورة الموجودة فی ذهن زيد مثلا يمتنع ان يحكم مثلا انفسها بعينها موجودة فی
اذهان متعددة بل يعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة ومعنى مطابقة الصور انها
مناسبة مخصوصة لا يكون لسائر الصور العقلية فانا اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل فی اذهاننا
اثر ليس ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذی يحصل منه اذا تعقلنا فرسا معينا ومعنى المطابقة
للكثيرين انه لا يحصل من تعقل كل واحد منها اثر متجدد فانا اذا رأينا زيدا او جردناه عن مشخصاته
حصل منه فی اذهاننا الصورة الانسانية المجردة عن اللواحق واذا رأينا بعد ذلك عمرا او
جردناه كذلك لم يحصل منه صورة اخرى فی العقل ولو انعكس الامر فی الرؤية كان حصول تلك الصورة
من عمرو وحصل زيد وتوضيح ما اشرنا اليه من خواتم منتقشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها

منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم آخر لم يتأثر الشمعة بنقش آخر ولو سبق الى
الشمعة غير الذی ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل فی الشمعة هو ذلك النقش بعينه
ولا يتفاوت كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك كل واحد
منها مطابق لتلك الصورة ولما بطل بهذا ان تلك الصورة ضرورة ان المطابقة تكون
بين اثنين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا لانا نقول ان الكلية هی مطابقة
الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر فی ذلك ان الامور الخارجية
ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها وكان
هذا المعنى معتبرا فی مفهوم الكلية فهی مطابقة الصور العقلية للامور المتكثرة سواء كانت ذهنية
او خارجية دون مطابقة الامور الخارجية لها فان قيل الصورة الحاصلة من زيد مثلا فی
واحد من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لما فی الصور الحاصلة فی افرادها من ضرورة
ان الاشياء المطابقة لشیء واحد متطابقة فيلزم ان تكون تلك الصور كلية قلنا ان الكلية
هی مطابقة الصورة العقلية للكثيرين على انها ظل لها ومقتضى للارتباط بها فان الصورة
الا ان الكلية تكون الظلال اما للامور الخارجة والصور اخرى ذهنية ومن البين ان الصورة
الحاصلة فی اذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا للبعض بل كلها اظلال لامر واحد خارجی
وهو زيد اما هذا الكلام وحاصله ان الكلية لا يصح تفسيرها بالاشتراك اذ لو فسرت
لم يمكن عروضها للامور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالامور المتقابلة
ولا للصور العقلية لكون كل واحدة منها صورة جزئية فی نفس جزئية فيجب تفسيرها بالمطابقة
بالمعنى المذكور او هی يعرض للصور العقلية كما بينه اقول وفساده ظاهر لان المنطقيين باسرهم قسموا

المفهوم الكلي والجزئي فعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم
ودون الموجودات الخارجية التي هي اشخاص فانا اذا راينا زيدا مثلا وحصل
في اذهاننا مفهوم الحيوان مثلا كان هناك امور ثلثة زيد وهو شخص موجود في الخارج
لا يمكن ان يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي ايضا لا يتصف
بالكلية لانها صورة جزئية في نفس جزئية كما اعترف به هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير
الصورة العقلية لانه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية الا انه مشترك
بين كثيرين بمعنى حمله عليها ايجابا فيظهر ان الامتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات
الخارجية وكذا للصور العقلية لا يدل على عدم صحة وصف الكلية بالاشتراك وانما كان يدل لو كان
الموصوف بالكلية احدى هذين واحسن كما ذكره من ان الكلية بمعنى المطابقة يعرض للصور العقلية
مع انها صور جزئية في نفس جزئية بمعنى ان يكون افرادا واحدا منها واحدة كلي وجزئيا ايضا
فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين وذلك لم يقل به احد ولو يستدل على عدم صحة تفسير الكلية
بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى يعرض للصور العقلية والكلية لا تعرض لها الا
لكونها جزئية في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج على معنى ان ما صدق عليه الشخص عبارة
عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة الماهية الى التشخص نسبة الجنس الى الفصل جزء او قد يستدل على وجود الماهية لا بشرط
شيء فانه جزء من الشخص الموجود في الخارج فان الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بانه ان اريد به ان الحيوان جزء له في الخارج فهو ممنوع
بل هو اول المسئلة وان اريد انه جزء له في العقل فمسلم لكن اجزاء العقلية للموجودات لا يجب ان
يكون موجودة في الخارج الا ان العرض هذا الحمل الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وصادق عليه

على المجموع من حيث هو وما يضاف الى هذا الكلام انه لا يلائم حال العهد لانه لا يشترط في الاصطلاح الاجزاء الذي سبق
ذكره والكلية العارضة للماهية في الخارج انما هي الكلي الطبيعي لان المنطقي انما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير ان
يشير الى الطبيعة من الطبائع وهي المركب من العارض والمعروض كلي عقلي واما الكلي العقلي والمنطقي
ذهنيان من قبيل المعقولات الثانية اما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك واما الكلي العقلي فلكونه مركبا
منه فهذه معنى الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات ثلثة بمعنى حصولها في كل من معقولة والماهية
منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء ووجودهما ان ضروري واما وجود المركبة
الماهية المركبة فلا ريب فان وجود الانسان والشجر والبيت واشباهها من المركبات ضروري وكذا وجود
ايضا ضروري معلوم بالضرورة واما وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيها محل تامل وقد يستدل عليه بان
المركب لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية فلا بد فيها من الواحد
لانه مبدؤها فالواحد اصل الوجود واصل الكثرة لانتفاء مبدئه لا ثتق ان اردت بالواحد ما هو واحد وحدة حقيقية فهو ليس
فيها من الواحد لجواز ان يكون كل واحد من اجزاء الكثير مركبا من احاد كل واحد منها مركب من احاد اخر وهكذا
لا الى النهاية وان اردت به ما هو اعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يجديك نفعا اذ لا يلزم
انتهاء المركب الى البسيط الذي هو السند فان لنا ان نقول لا معنى للكثرة في الحقيقة الا المتالف من الاحاد الحقيقية
واما الواحد المركب حال بقائه فانه وان جاز ان يعتبر جزء الكثرة لكنها في الحقيقة كثرة في نفسها فالكثرة
المركبة من تلك الاحاد الاعتبارية مركبة من كثرات في الحقيقة فلا بد هناك من احاد حقيقية والا لزم تحقق كثرات
حقيقية بغير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال وصفها اما بالبساطة والتركيب اعتباريان
لا وجود لهما في الخارج متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لان كون الشيء ذا اجزاء وعدم
كونه ذا اجزاء متقابلان تقابل السلب والايجاب وقد يتصادقان بعض ويرتفعان لانه يحتمل ان يعلم وجه

قال المركب منه قد يطلق على ما يكون الشيء جزءا منه [illegible] المركب على ما يكون الشيء مركبا منه فيكون بين الخصوص والعموم
اعتبار [illegible] بالمعنى [illegible] البسيط والمركب اضافيين اذ [illegible] باعتبار [illegible] بالمعنى [illegible] البسيط والمركب الحقيقيين
البسيط بالبسيط والمركب [illegible] ان في العموم والخصوص اي يكون البسيط الاضافي اعم من البسيط الحقيقي لان
كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز ان يكون جزء
شيء ذا اجزاء [illegible] بين المركبين الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يكون [illegible] جزءا [illegible] لان البسيط الحقيقي ولا
بسيطا اضافيا بان لا يكون [illegible] ان المركب الحقيقي [illegible] ان لا جزء [illegible] البسيط
الحقيقي [illegible] البتة [illegible] فصل على الاعتبار [illegible] البسيطين [illegible] عموم
[illegible] لتصادقهما في البسيط [illegible] جزء لمركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي دون الاضافي في البسيط [illegible]
شيء او حيث بالعكس [illegible] مركب مع جزء المركب كالجسم للحيوان [illegible] المركب [illegible] ان لم [illegible]
اعتبار الاضافي لان كل مركب حقيقي [illegible] بالعكس
مطلق ان [illegible] كل مركب اضافي [illegible] فهو مركب حقيقي ولا ينعكس [illegible] الحقيقي
الاضافي [illegible] ان يكون اعم مطلقا من الاضافي وكما [illegible] الخاص والمركب اي الجاعل [illegible] البسيط
مجعول اي [illegible] الجاعل اختلفوا في ان الماهيات الممكنة هل هي مجعولة بجعل الجاعل ام لا على اقوال ثلثة
الاول ما اختاره المصنف وهو انها كلها بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى تأثير
الفاعل هو الامكان العارض [illegible] الى جعل الجاعل [illegible] الاثر اي [illegible] في
الخارج من جعل الجاعل اثر الفاعل هو ذات الممكن لا وجوده فلذلك [illegible] ماهيات الممكنات مجعولة بجعل
الجاعل دون وجودها الثاني انها غير مجعولة مطلقا كانت مركبة او بسيطة

ومركبة كانت او بسيطة او لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية
عند عدم جعل الجاعل انسانية وسلب الشيء عن نفسه محال والجواب [illegible]
استحالة [illegible] المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه في الخارج هو الايجاب المعدولي
وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية لا ان الانسان [illegible] فلا يصدق عليها
في الخارج بل يصدق سلب جميع [illegible] سلب نفسها [illegible] الخارج لا انها
في الخارج مع ان الانسان [illegible] قولنا الانسان ليس بانسان [illegible]
لا الاول الثالث ان المركبة مجعولة بخلاف البسيط او لو كان البسيط مجعولا لكان
ممكنا لان المجعولية [illegible] الاحتياج الى المؤثر والاحتياج [illegible] الامكان [illegible]
ان الامكان نسبة تقتضي الاثنينية [illegible] عدم [illegible] البسيط اثنينية [illegible] البسيط
[illegible] والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها [illegible] الماهية
[illegible] اثنينية فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة [illegible]
[illegible] باشارة [illegible] الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء
لما اثبتوا الوجود الذهني [illegible] ان الماهيات [illegible] قسم [illegible] الماهية من حيث
هي [illegible] وجود [illegible] كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي
[illegible] وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كا
لذاتية والعرضية [illegible] ان الماهيات غير مجعولة [illegible] المجعولية من عوارض الوجود

الموافق للاقدام

لا يتصور [illegible] الزوجية [illegible] الاربعة غير [illegible]
[illegible] اربعة [illegible]

[illegible]

فلو تصور ان ذاته غير مجعول الا ان الا... ثابت

الخارجي لا من عوارض المهية وارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم
قد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجبا او جزء معقوما انها
اذا لوحظ المهية المركبة بدا انقطاع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى الجزء الداخل
في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو فانها وحدت المهية المركبة كانت متصفة
بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم لها حكمه
في الاحتياج اللازم في الوجود وارادوا بقولهم الا لكان لا فرض بين البسيط او
شتان ان الاحتياج العارض للمهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
لا تصور عروضه للمهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم
الاختصاص بكلتا بسيطها ومركبها مجعولة وقد ارادوا ان الاحتياج عارض لها
اعم من ان يكون عروضه لنفس المهية او للوجود وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه
وحال تحصل المقصود منه بعد الى بحث عما يلحق المهية من لوازمها من حيث هي او
من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جاريا في كثير من مواضعها فليس تخصيص هذا البحث
بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان المهية المركبة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي
كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
المهية المركبة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان
اتصافها به بينا او خفيا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود

الخارجي كان الكلام حقا والتقسيم تكلفا والعدول عن ذلك ما قاله الامام الرازي
من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية لنفس المهية ولا داخلة فيها مع ...
ما قيل من ان المهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم ان ...
ليست مجعولة انها في انفسها ليست بمجعولة بل هي مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا
لاحظت ماهية السواد وعلم ما لاحظت معها مفهوما سواها لم يتعقل بينهما جعل اذ لا
مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور جعل بينهما فيكون احدهما مجعولا لتلك الاخرى
وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية
باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بالوجود وجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا
ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه
به موجودا ثابتا في الخارج على ان الماهية في انفسها مجعولة بل باعتبار اتصافها
انفسها مجعولة بل الماهية كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع
فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهية بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها
لها بما بينا انتفاء ... الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حمل على ما صورناه وعن ذهب
المركبات مجعولة دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين المذكورين

حتى يتوسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخر مجعولا اليها ...

فالتوقف فيه لان المعدولة تقتضي جعل المثبت موجودة باسره لجانبها وان ارادوا
كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فكما صار الحكم بعض اجزائها بالبعض وهذا الاعتبار لها حاصل في حال تحققها
في نفسها بنسبة بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في
البسيط فهو والمركب مشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ومختص بالمجعولية
بحسب الماهية وتمايزان بان المركب هو مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده
دون البسيط كان هذا اصطلاحا بلا مشاحة ولو صح ان عدم الامكان
لازم للبسيط لم يرد ان امكانه بالقياس الى وجوده الظاهر بطلانه
اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع وايضا لو صح نفي هذا الامكان
عن البسيط لما ذكر لا يتصف عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما نسبة كالامكان
فلو اراد وجوبه حاصلة في حد ذاته كما في المركب ورد عليه عن ما ذكر
من ان عروض الامكان للبسيط لا يستدعي اثنينية في ذاته الى كلام اخر الكلام
على المثال ان ما ذكره من التوفيق بين القولين الاولين ان نفي المجعولية مطلقا
واثباتها مطلقا كلام حق لا شبهة فيه وما استفدناه بعيد كثرة حاجة الممكن الى
المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه وكذا السعد الذي كلام قد مر
عنه وتفصيلات الحاصل من لوازم الماهية المركبة دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود

توجيه

دون الماهية فلا تمس وبهذا الان البسيط والمركب قد تقومان بانفسهما الى كل غير
في تقومهما الى المحل فهذه اقسام اربعة بسيط قائم بنفسه كالواجب تعالى وبسيط
قائم بغيره كالنقطة ومركب قائم بنفسه كالجسم ومركب قائم بغيره كالسواد والاعراض
ومركب ما يتقدم وجودا او عدما بالقياس الى الذهن والخارج بعض الاجزاء
الماهية يتقدم عليها بحسب الوجود من الذهني والخارجي فان وجود البيت
في الخارج يتقدم وجود الجدار والسقف عليه وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودها
فيه وبحسب العدم ايضا فان عدم البيت ايضا في الخارج يفتقر الى عدم الجدار
او السقف فيه وكذا عدمه في الذهن مفتقر الى عدم احدهما فيه لكن بين التقدمين
اعني تقدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليه بحسب العدم فرق وهو
ان احدهما ان التقدم بحسب الوجود مختص بالطبع لان وجود كل من الجدار والسقف
وعدمه انما يفتقر الى احدهما ايما كان والثاني ان التقدم بحسب الوجود
بالطبع والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف
علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما ايما كان علة تامة لعدمه فان قيل
يلزم من ذلك ان يكون لشيء واحد بعينه وهو عدم البيت المعين علل تامة بعدد اجزائه
اذ عدم الجدار علة وكذلك علة تامة ولعدم البيت كما ان عدم السقف ايضا
علة تامة لعدمه فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص قلنا

لا يحتمل تقوم باقي ... لان ... باجزائها
... حقيقيا بغير ... تقوم ... ان
تقومهما الى المحل ...

البرهان الاول على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او متعاقبة
الاجماع واما العلل التامة التي تحتمل اجتماعها ... على سبيل التبادل اي كل
واحد من اعدام الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام
الاخر فاذا عدم جزء من المركب زمان ولم يتقدمه ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر
منه ما في زمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة لعدم المركب لفقدان
الشرط بل مجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر فهذه
علل تامة متعاقبة ومتنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب
بعدم جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا
باعدام الاجزاء بل جار في اعدام سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية
وعدم الشرط فان كل واحد منها ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التفصي
ما نبهت عليه وهو ان تقدم الاجزاء على الماهية علة الغني عن السبب الجديد
لان جزءا ما كان متقدما على الكل فبتحقق الكل حاصلا وان يتحقق جزء اولا
ما تحقق عند تحقق الكل احتياجه الى سبب جديد يحققه لامتناع تحصيل الحاصل
يعني جزء بين الثبوت ... [illegible]
فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني يعني ان الغنا عن سبب الجديد
انما اعتبره جزء بحسب الوجود الذهني ليس جزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود
الخارجي ليس جزء الغني فيحصل لجزء خواص ثلث واحدة وهي التقدم بحسب الوجودين

كان ذلك العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزءان معا منه ...

[illegible]

الذهني والخارجي متعاكسة الى خاصة مساوية للجزء فان كل جزء متقدم على الكل
وكل ما هو متقدم على آخر فهو جزء له فان قيل ان اريد بهذا التقدم التقدم
في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر العبارة فغلط لان الجزء الذي كالجنس والفصل
لا يتقدم في الخارجي والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود
الذهني والجزء الخارجي متقدم بالوجود الخارجي على ما ذكر فالعلل الناقصة للشيء
متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن
فهذه الخاصة لا تكون مساوية للجزء لصدقها على العلل الناقصة الخارجية
قلنا ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الجزء متقدم على الكل
في الوجودين جميعا ان كان بينهما مغايرة في الوجودين وبيان ذلك ان
الجزء لا بد وان يكون مغايرا للكل بحسب التعقل والوجود الذهني فان كان
مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا كان جزءا غير محمول وجب
تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكرنا في مثال البيت وان لم يكن مغايرا له
بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب
الخارج لم يتصور له تقدم بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحسب لو كان له وجود خارجي
مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي
فهذا المعنى اي التقدم بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للجزء

الوجود الخارجي وانما يكون بعلة بحسب قوم

لا لوجود العلة الفاعلية لان العلة الفاعلية للشيء اذا كانت علة له في الخارج يجب
تقدمها في الوجود الذهني وان كانت علة له في الذهن لا يجب تقدمها في الوجود الخارجي
فان قيل لنا ان نختار ان مراده المعنى الثاني اعني ان وجوده الذهني متقدم
بالوجود الذهني ووجوده الخارجي متقدم بالوجود الخارجي ولازم والبعض بالعلة الفاعلية
للشيء لازمه لا يصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له
في الوجود الذهني فان الفاعل لوجود الصور في الاذهان هو المبدأ الفياض
ومعدات الدليل اجمالي معدات تغنى ان تنافيه وقد يحصل لنا معلومات
كثيرة ولا يخطر ببالنا المبدأ الفياض فما له ان يعود ويرد النقض بالعلة
المعدة اذ يصدق عليها انها تقدمها بالوجود الذهني ان كانت علة
معدة بحسب الوجود الذهني كمعدات الدليل واسبابه اعم من ان تحصل بحصولها
افرادها يتفرعان على الخاصة الاول فان وجود ما كان متقدما على الكل بحسب الوجود
الذهني والخارجي لزم في الاول اعني تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه
عن الوسط في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الجزء للماهية لا يتوقف
ملاحظة وسط واكتساب ما برهان بل يجب اثباتها لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد
تصورها ومن الثاني اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة في الثبوت
بمعنى ان حصول جزء المركب كالجدار للبيت والقوس للسواد ولا يفتقر الى سبب جديد قطعا

الاتحاد هاهنا ثلاثة الاول التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة حقيقية لا تصدق
على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى وجوب الاثبات
وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال كما مر وتصور الماهية وهذه
خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط
اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهية الثالثة الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على لوازم الماهية مطلقا فان الجزم بثبوتها
لها محال حال وسط كذا وفي الزوايا الثلث للمثلث بالنسبة الى المثلث
فانه لازم له لذاته ويتعسر بيانه بلا وسائط او غير محتاج كما لا يخفى
للاربعة ثم التركيب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها
العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة
من الآحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض
فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فغلط لان احتياج الهيئة الاجتماعية
الى الاجزاء لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء
المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات
المعدنية مثلا فعلينا المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية
محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اوليس في العسكر في الخارج الا الافراد

الهيئة زم

٨٤ فلو اخذت جزء منها لم تكن تلك الماهية موجودة خارجية لان ما جزؤه معدوم
فهو معدوم قطعا والكلام فيما يجب بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا
متحققة في نفس الامر كما في السنة فانه قد كثرت بتفاعل موادها مزاج كما في المعجون
فيحصل صورة نوعية جوهرية هي مبدأ الآثار العجيبة كما في الترياق فانه يحصل كل
من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض وكيف يكون جزء من المعجون والبيت
وهما جوهران عندنا لاستحالة ان تتركب جوهر من عرض احدهما جوهر والآخر
عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء وانما المستحيل ان تتركب الجوهر من عرض قائم
بذلك الجوهر لانه يكون متأخرا عنه وما يكون جزء الشي يكون متقدما عليه
وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة موجودات حقيقة واحدة
وحدة حقيقية مختصة باللوازم والآثار ولا بد في هذا المركب من حاجة
بعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الآخر لم يحصل منها ماهية
واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي
والتمسك بتوضيح لا يستدل به فانه ربما فقد التصديق لبعد طرفي التصورات
[illegible] قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسايط العنصرية وما
يقوم بها من الصور المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى
تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا

قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون
باعتبارين كاحتياج الهيولى الى الصورة من جهة البقاء واحتياج الصورة الى الهيولى
من جهة التشخص وهي اي اجزاء الماهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود
مستقل في الخارج عن وجود الآخر وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا
وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد
تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد تحيرت الاذهان
في انحاء العقلاء في كيفية تركيب الماهية من الاجزاء المحمولة فانقسموا على مذاهب
اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صورا
لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة
بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور
ماخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد
اتخذ كل واحد منها مذهبا الاحتمال الاول ان يكون تلك الاجزاء صورا
لامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول الاول بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام
بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام
بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثاني

85

ان يكون تلك الاجزاء وجودات لامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا
هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب خارجا ووجودا وهو مردود بان الاجزاء المتغايرة
بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض والثاني باطل
بحسب الوجود الخارجي ولو وصل بينها اي ارتباط امكن حتى ان يقال احدهما هو
الآخر او يقال المجتمع منها هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة
العقل وبهذا يبطل ما تمسك به هذا القائل من انها في المجموع وحصل منها ذات
واحدة وحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا
والاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صورا لامر واحد لكن كانت ماخوذة
من امور متعددة بحسب الخارج وهذا حق من قال انه لا يعني بتركيب من الاجزاء
المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان يتبع بعضها معان آخر فيحصل
من تلك المعاني المعقولات صادقة عليه بانه هو وهو يتميز باعتبار حصولها شيئا
محصلا ذا ماهية مخصوصة يمتاز عن سائر الاشياء بالجهة الخواص مع ان لها حد من
المتنوعات من الذاتيات وبها صار تلك الجهة اولى المراد بتلك النوع
من الجهة سوى ان يكون شيء قد حصل لها معان يتبع بعضها بعضا لا بوجود ونهاو الى
حد من التابع اي الوصف اولى لها مدخل في نفس الجهة مثل انما حصلت بالعرض كما قال
للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق مع

منه ان خود [illegible] رحمه

المستتبعة معاني اخرى الابعاد والتحيز والنمو والتغذي والحس والانفعال والنطق
التعجب والضحك والمجموع قابلية الصناعات فصار بها جوهرا جسمانيا ناميا حساسا متحركا
بالارادة ناطقا وهي الذاتيات فصار متحيزا متغذيا حساسا ضاحكا قابلا
للصناعات وهي الوصفيات وزعم هذا القائل انه يحصل بعد التحقيق [illegible]
من الوصف الذي هو منقطع اركان الحكمة ويتوقف ما قال الحكماء ان الجنس والفصل
قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية وقد يكون كما قالوا بان اجناس الاجسام
وفصولها ماخوذة من موادها وصورها وان الحيوان ماخوذ من البدن والانسان
والناطق من نفسه الناطقة وهو مردود بان تلك المعاني التي اي الصفات المتبعة
المستتبعة لمعان اخرى ان كانت خارجة عن ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء
متغايرة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات
المشتقة منها ذاتيات له لان المشتق من خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب
ضرورة خروج النسبة عن المنتسبين المشتق منه وهو خارج عن الشيء فلا يكون ذاتيا له
والا لزم ان يدخل في الماهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم يكن شيء منها
ذاتيا له وكذا المحمولات المشتقة منها لا يكون ذاتيا له لاشتمالها على تلك المعاني
الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول وسيتحقق منه ان الاجزاء المحمولة
لا يكون مبدأ للاشتقاقات لان مأخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهيته

نظرا والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة لا ماخذ الاشتقاق
اي ما صدق عليه المشتق انما المركب خارجة
خارجة عن المركب ح ح ح

المركب بعد وكذا مفهوم المشتق لاشتماله عليها الاحتمال الرابع اي يكون تلك الاجزاء
صوراً ذهنية لامر واحد هو بسيط ذاتاً ووجوداً لكن ينتزع العقل منه باعتبارات شتى
هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة على المركب اي الماهية
وجودا واحدا في جعل الاجزاء في الخارج اي الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينهما
الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما يتعلق من ان الصور العقلية
المختلفة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه
هناك ولما اعتبر عموم من العموم و مخالفة نفي الخصوص للاجزاء المحمولة وعدم عروضها
لها فيه تباين وقد تردد اهل البعض بعض تلك الاجزاء المتباينة لا يكون بينهما عموم
وخصوص لا مطلقا ولا من وجه والمتداخلة بينها عموم وخصوص والمم
لم يعتبر المتساوية ساقه على امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده
على ما سيجيء والالم لاخراج المتساوية في المتباينة وفيه بعد ومنهم من اراد في [illegible]
المتداخلة حيث حال الاجزاء فهو افضل بان يكون فيما بينها وجه المساواة
او العموم مطلقا او من وجه وقد يناقش بان لا يكون بينها تصادق اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض مما يتناول الحق في [illegible] فيحتاج
الى ان يجعل قسما ثالثا او يعمم الاجزاء لا متصادقة ومتباينة ثم يعلم المتصادقة
لا متداخلة ومتساوية وعدم تعقل الاجزاء المتداخلة للاجزاء مطلقا مراد

ومما يوهم محمولة قد استوفينا الكلام في بيان ما هو من الاعتبار ومن قبل تعديده
وانما اوردنا الفرق بين الاجزاء المتداخلة لا الاجزاء مطلقا لان ما هو من الاعتبارات
اناي بان في الاجزاء المحمولة على ما اشرنا اليه في صدر ذلك البحث ولعل المصنف
انما خص ذكر المتداخلة عن المتباينة مع ان الانسب كان تقديمها عليها اشارة
الى ذكر خصوص لها اي الاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية اليه لان الاجزاء المحمولة
اما اجناس او فصول [illegible] مع الخبر لان [illegible] المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك
بين الماهية وبين نوع اخر كان جنسا والا كان فصلا لا مستحيل ان يكون
جزء اجمع الماهيات كالبسائط [illegible] الماهية عن بعضها ولا [illegible] بالفصل
سوى ان يكون ذاتيا [illegible] الماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي المشترك و
فصلا لها واحدا ولو كان لكل منها وجود مغاير لوجود الاجزاء لم يكن احدها
محمولا على الآخر ولا على الماهية المركبة منها حملا بالمواطاة و الجنس كالمادة
وهو معقول والفصل كالصورة وهو علة الجنس والفصل ذاتيا كالمادة
المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب يحصل بها بالقوة
بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول
على ان معنى الطبيعة الجنسية تحصل في العقل كان اجزاءها مترددا بين اشياء
متكثرة وهو عين كل واحد منها في الخارج وكان غير منطبقة على تمام حقيقة واحد

٨٧

معناه فاذا انضم اليها الفصل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبق
على تمام حقيقته واحد من تلك الاشياء فالفصل علة لصيرورة الجنس في الذهن التعيين
وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة
للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلته له بهذا المعنى بديهية عند تعقل
الماهية الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في العقل
باطل والا لم يعقل الجنس الا مع فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا
في الوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين فلو تركبت الماهية من جزئين كان احدهما اعم وهو الجنس والاخر
اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون مركبا فلا يكون له فصل وفيه
بحث سيجي بيانه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي واما عرضي والذاتي
اما ان يدل على الماهية او لا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية
المتفقة او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل عليها يكون اعم الذاتيات [افراده وهو النوع ح]
والا الدال على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في
ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب
اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر انفا حجة انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم
وقال في الاشارات ايضا قولا في جواب ما هو بل كانه يصلح للتمييز الذاتي لا

اشارة الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي
كلية بالمقابل النافي قولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها
عن مشاركاتها في الوجود او في جنس فارسم الفصل في الاشارات بما هو اعم في الشفاء
حيث قال يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وقال بعض
المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين والا لامتنع
انه لو لم يكن اعم الذاتيات كان اخص منه اما او لا فلا يخلو اما ان لا يكون ثمة ذاتي
اعم كالاجناس العالية او يكون فحينئذ لا يخلو اما ان يكون مساويا
للاعم وانما يكون كل من الامرين المتساويين فصلا لما يصح في تعريف الفصل [للتمييز ب]
قوله في جنسه وكلام الاشارات مبني على جواز تركب الماهية من امرين متساويين
فاذا كان ذاتي مساويا لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان
مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس وكان فصلا فيصح تعريف المذكور
في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله في جنسه واذا كان الفصل مميزا
كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المصنف في شرحه للاشارات الفصل قد يكون
خاصا بالجنس كالحساس للحيوان مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين
فالجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا محصلا للنوع انما يعتبر بذلك الفصل

٨٨

اما على تقدير الاول فمن كل ما عداه مما شاركه في الوجود واما على التقدير الثاني
فمن كل ما شاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه
في الوجود اذ لا امتياز به عن الملائكة بل عما شاركه في الحيوانية فقط وهو المراد
بقوله عما شاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره
تنبيه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح جوابا لما هو لا يجوز ان يكون اعم الذا
تيات مطلقا ولا اخص منه والمساوي له هو ما يصلح التميز عما يشاركه
في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التميز عما يشاركه في الجنس الذي فيهما
ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين
له وكل واحد منهما لا جنس بل يكونان فصلين وهو ذكر غير مطابق للوجود ولا
للاصول التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غني عن امثال هذه التحليلات
هذا كلامه واقول اما توجيهه لكلام الاشارات فمدافع عن [illegible] مناط
الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا
بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود
فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه دفع سنذكره واما قوله غير مطابق للاصول فمعنى
ان الفصل يحصل الطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم
وان الفصل القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له

الى غير ذلك فجوابه ان قدماء المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين
وبنوا عليه تلك الفروع والشيخ تبعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا ضعف
ما اوردوه عليها [illegible] رجعوا عن هذا الاصل والفروع ايضا الا ان الشيخ لم يدل
على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود فمع لتمام الادلة على [illegible]
في الوجود فكذلك الماهية [illegible] فان منها انه لو تركبت ماهية حقيقية
من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق بينهما حاجة ودليل عدمها اولى الاحتياج
لانهما اذا كانا متساويين فان يحتاج كل منهما الى الآخر فيلزم الدور ورد بانا
لا نم وجوب الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء وهمية لا تمايز بينهما
في الوجود الخارجي انما ذلك في الاجزاء الخارجية المتمايزة بحسب الوجود
الخارجي ولو سلم فيحتاج كل منهما الى الآخر من جهة اخرى فلا يلزم الدور وايضا
جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم من التساوي في
الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون الآخر
ترجيح بلا مرجح ومنها ان كل ماهية اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان
[illegible] وان كان عرضا كان احد التسعة [illegible] على اختلاف المذهب
فلا يكون تركيبها من امرين متساويين وان فرض كون المادة جسما من الاجسام العالية
[illegible] لو تركبت من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا [illegible]

لا الثاني والا كان الجوهر عرضاً لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء
المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهراً فاما ان يكون جوهراً مطلقاً فيلزم
تركب الجوهر من نفسه او جوهراً مخصوصاً والجوهر المطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء
جزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم مثلاً كل جزء منه
اما كم او لا كم وسوق الكلام الى آخره ورد بانا لا نم انحصار الممكنات في المقولات
العشر او الاربع او لم لا يتم برهان عليه بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار
الاجناس العالية في احدهما والفرق ظاهر لجواز انحصار الاجناس العالية في
احدهما مع وجود الممكنات كثيرة غير مندرجة في تلك الاجناس كيف وقد صرحوا
بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن لم لا يجوز ان يكون جنسيتهما تحتهما
ولا دليل لهم على ذلك سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما ان يكون جوهراً او عرضاً
اما ان يريد بان جزءه اما مفهوم الجوهر او مفهوم العرض واما ان يريد بان
جزءه اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نم الحصر
لجواز ان يكون مفهومه مغايراً لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات لا تنحصر
في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نم انه لو كان جوهراً مخصوصاً
لزم ان يكون الشيء جزء نفسه وانما يلزم ذلك لو كان ذاتياً له وهو ممنوع فان
الصدق اعم من ان يكون صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص

لا يقال الكلام على تقدير كون الجوهر جنساً للامكنة فلو صدق على جزئه كان ايضاً
جنساً له لا عرضاً لانا نقول ليس معنى كون الجوهر جنساً للامكنة انه جنس لجميع ما صدق
عليه فان ذلك ممتنع في كل جنس كان ضرورة ان الاجناس للماهيات النوعية
صادقة على فصولها صدق العرضي العام اعرف وايضاً لو تم هذا الدليل لدل
على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقاً سواء كانت جنساً ونوعاً او لا فانا
نقول في الانسان انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق لان كلا منهما
اما ان يكون انساناً او لا انساناً ويتم الدليل الى آخره وقد يقام الدليل على
هذا المطلب من غير استقلاله بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيقال الماهية
التي لا جنس لها لا فصل لها لانه لو كان لها جنس لم يشارك غيرها في ذاتياتها
في ما ليحتاج الى ان ينفصل عنه بفصل بل هي منفصلة بذاتها عن الغير واذا كان لكن
مشاركة في الوجود وهو عرضي وبان عدم احتياجها في انفصالها عن غيرها
الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها في تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا لينفصل بل لتتحقق به حقيقتها ووجود المساوي
فصل لانحصار اجزاء الماهية في تحصيل الفصل او دخال الفصل يعتبر فيه امور ثلثة الاول
التميز والثاني التمييز وازالة الابهام والثالث التحصيل اعني التطبيق على الماهية
قال الشيخ في الشفاء ان الفصل له معنيان اول وثان فان المنطقيين كانوا يعملون

به ما يتميز به شيء عن شيء لا ذاتا او مغايرة ذاتا او عرضا ثم نقول لا ما يتميز به الشيء
في ذاته وهو الذي يقترن بطبيعة الجنس فيقررها ويعينها ويقومها نوعا وجوزنا
تركب ماهية من امرين متساويين يساويانها لا يكون شي منها فصلا لها اولا يتصور
شي من هذه الامور الثلثة وامر الاولين انما يتم لو ان تلك الماهية لا يشارك
غيرها في ذاتي فلا يتصور فيها تميز عن المشاركات في الذاتيات ثم لها مشاركة
في امور عرضية كالكون في غيره لكنها انما تمتاز عنها كان جزؤها ايضا مميزا
لها عما شاركها في عرضياته فليس كون احدهما مميزا اولى من الآخر عن المشاركات في
العرضيات اولى من عكسه واما التقسيم والفصل فلانهما فرعان على وجود مبهم
من جهات ينطبق على تمام ماهية منهما وذلك ممنوع فيما تتركب من امور متساوية
ولما فرغت هذه المقامات الثلثة بأسرها في تلك الامور المتساوية لم يكن شي منها
فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي
ونحن انما ادعينا ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك المعنى لا بمعنى آخر يوصف له الفصل
تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التميز الذاتي دون التعيين
والتقسيم فانهما عارضان عن مفهومه مقارنان له لكونه منضما الى امور مبهمة
غير متحصلة وكلام الشيخ في الشفاء عند ذكرنا انه مبني على امتناع تركب مثل تلك الماهية
ثم ذكر التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور المتساوية فانه مميز للماهية عما عداها

يتميز به ايضا

سواء قلنا ان تلك الماهية متمايزة عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها
بنفسها عن امتيازها بتميز جزئها كان اعتبارها باحد جزئين عن امتيازها بالجزء الآخر
او قلنا انها لا امتياز بنفسها الا انحصار الكليات في الجزئي فيما ادعاه اظهر من ان يخفى
او نقول الماهية التي تركبت من جزئين متساويين فلا بد وان يكون وكذلك من فصل اما
اول كان احدهما عين الآخر فقط واما اذا كان متساويا فلان تلك الماهية المركبة
مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى نفسه وهو تمام
المشترك بينهما ضرورة انه ليس كان ذاتي آخر ولا عرض آخر لانهما متساويان
للماهية للمغايرة من صدق الكل بدون الجزء وهو تمام المشترك بين امرين مختلفين بالحقيقة فيكون
جنسا وان الماهية المركبة مما العرض طبيعة الجزء الآخر لانه ذاتي للماهية عرض له
لانه جزء ذاتي لها مما ليس له ذلك الجزء فيكون فصلا والجواب انا لا نسلم
ان الجزء يميز الماهية عما ليس له ذلك الجزء كيف وهو صادق على ذلك الجزء
ايضا وان كان صادقا عرضا فان اخذ مع وصف كونه ذاتيا فكيف يختص
بالماهية ورد ان وصف الذاتية اعتباري فلا يكون المأخوذ معه فصلا
للماهية الموجودة وايضا مشاركة الماهية المركبة لاحد جزئيها في طبيعته لا يوجب
ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان كلية نوعان والشي لا يكون نوعا
لنفسه وكل فصل قام اي قريب ساواه تام القصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل

وادا كان لكل واحد
امتيازها باجزائها وان تميز ذاتها
من الامور الثلث [illegible]
[illegible] فصلا لها [illegible]
[illegible] الذاتية في الجنس والفصل [illegible]

91

البعيد وان ميز المهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لا يحصلها
نوعا محصلا في الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن عام مشاركاته ويحصله
للحيوان وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان
يحصل به ما تزاد الجنس فقد صار به نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع
مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان يحصل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا
وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركيب الماهية من امرين متساويين بهم على انا
نختار ان الجنس يتحصل بهما معا لا بواحد منهما منفردا قوله كانا فصلا واحدا
لا متعددا ممنوع او لم يوجد في مفهوم الفصل القريب ان يتحصل الجنس به وحده
لا يقال يعتبر الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول
فح يكون بحثا قليل الجدوى اولا مصور النزاع فيما اذا [illegible] ان عام [illegible] لا يكون
متعددا لم [illegible] ما فرض ما [illegible] واما مصور النزاع لو فسر الفصل القريب
بالجزء المميز للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واتفاه مشكل لا يقال الحس
والحركة بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر للفصل
فان صدر الفصل [illegible] عنا باقرب آثاره كالنطق للفصل الانساني
ولما اشبه تقدم كل من الحس والحركة بالارادة على الآخر عبر بهما معا عن الفصل المجهول
هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة

نوعا والحساس لا يميز الانسان كذلك لا يحصله نوعا اذ يميزه عن جميع المشاركات ويحصله م

نظهور انه لو كان متعددا م

لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا لها عن
جميع مشاركاتها او لا يكون مميز احدهما قاصرا عن تميز الآخر وهذه العبارة
معدولة ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة
واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه
او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص
جنسا لماهيته بالنسبة اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم
يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا للآخر والا لزم ان لا
يكن كلاهما او واحد منهما تمام الذاتي المشترك فلم يكونا [illegible] وجود جنسين في
مرتبة واحدة لم يتحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع محصلا دون
الجنس الآخر فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان
كل منهما يحصل بالفصل والجنس الآخر فعلة تحصل كل منهما هو المجموع الحاصل من الجنس
الآخر والفصل فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيكون تحصل كل منهما
موقوفا على الآخر فيلزم الدور واعترض عليه بانهم ان ارادوا بالتحصل ارتفاع
الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لا يتحصل بالفصل وحده لو حصل النوع على
[illegible] ابهامه [illegible] وان ارادوا بالتحصل تحقق حصة النوع به كان التالي
مما ذكره ان يتوقف كل من الجنسين في تحققه على الفصل ودان الجنس الآخر

لماهو الآخر م

قوله والا لكان النوع متحققا دون الجنس الآخر فعلى تقدير ارتفاع الابهام بالفصل م

لا يخفى تحقق علاوة دورا وجه تحققه تتوقف تحصل الماهية المركبة من الجنس والفصل على
كل واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكره لم يلتئم ماهية من جنسين او اكثر اصلاً
او باحد على الآخر ان تحصل الحقيقة بدون الفصل الثالث وبالعكس اي لا تحصل حقيقته
الا بانضمام الثالث مع الكل بدون الاول بل نقول الفصل لا تحصل بدون الجنس
والا لتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الآخر وتحصله فيلزم الدور
الدور هكذا لا يتحصل كل من الجنس بالفصل وحده والا لكان النوع تحصلها
بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار نوعا من حيث انه تحصل حاصله
مع ما منه قطعا وليس لا هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والفصل الذي
الفصل فرضا مدخل في ماهيته وذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون
جنسا لها والتقدير كلامه خلافه فيلزم ان تحصل كل من الجنس بالفصل والجنس الآخر
اولا ثالث ثم كل منهما يتحصل وكما كان كل واحد منهما مبهما لا يمكن ان يكون
له مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما
علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وبهذا التقرير يندفع هذا الاعتراض
لكن يتجه ان ذكر التقرير انما يتم اذا كان الجنسان متباينين واما اذا كان احدهما
اخص ابدا ما كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات
الآخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور والاول ان يقتصر على ان الماهية الواحدة

لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان لها فصل تحصل فيتحصل به كل منهما نوعا
على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فيلزم ان يكون تلك الماهية نوعا واحدا
فلا يكون تلك الماهية ماهية واحدة هف الشيء كلامه واقول لا يخفى على المتأمل
ان الاعتراض المذكور باق بحاله لان حاصل هذا التقرير انه كلام الجنسين مدخل في
تحصل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما فلم يتحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في
تحصل الآخر وحاصل الاعتراض ان التحصل ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان
لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الآخر فان تقدم النوع بجنس لا يتوقف على تحصل
الجنس الآخر فلا يمتنع تقدم ذلك النوع به ولا يمتنع زوال الابهام منه مع اثر على
اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهوما ان في كل منهما ابهام من وجه غير ولي
باعتبارهما ابهام كليهما فيكون تحصل كل منهما باعتبار تحصل الآخر فيه لا سابقا
عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية وهو غير باطل على قياس ان الحيوان والناطق في
كل منهما ابهام يزول بالآخر فان الحيوان مشترك بين الانسان والفرس والناطق
يميزه عن الفرس والناطق مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما
تقرير الاوسط فيرد عليه منع ظاهر اذ لا نم انه يتحصل به كل منهما نوعا على حدة
وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما متقومان لنوع واحد على ما هو المفروض وانما يلزم
قوله لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل لجواز ان يكون تمام الجنس والناطق
واحدة

نبذ المفهوم ان اريد به تحقق حقيقة النوع فظاهر انه لا يتحصل الا بكل منهما [illegible] الآخر

لان المجموع اي القوة التي يتبع افعال النوع مشروطة بالبنية المخصوصة وهو من الكيف [illegible]

عماما قيل ونعدنا آنفا فانهما يكونان على هذا التقدير جنسين للانسان لا فصلين
سواء كان او اذا اثبت امتناع جنسين في مرتبة ثبت ان اجزاء الماهية لا يكون كلها
اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من فصل لا يكون احدهما جزءا للآخر
فاذا كان كلاهما جنسين لزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ممتنع …
احدهما ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا فثبت بينا ان ما هو جنس …
له وثانيهما ان الاجزاء المحمولة اما اجناس وفصول على سبيل منع الخلو فثبت
ان كل مركب من الاجزاء المحمولة لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا
فلا يتركب عقلي الا منهما ونسلم ان ما سلفناه في بيان ان الجزء المحمول
اما جنس او فصل انما هو على تقدير تفسير الفصل بالكلي المقول في جواب اي شيء
هو في ذاته على ما نقلناه من الاشارات واما اذا زيد فيه قيد …
على ما نقلناه من الشفاء فلا بد في بيانه من طريق آخر فيها كذا طريق مشهور وعمدة
انه مبني على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة وهو ان الجزء المحمول ان كان
تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو جنس والا فهو الفصل
كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص بها فظ لانه يصلح لتميز عما يشاركها
في الجنس ضرورة اشتراكها في الغير وان اعم ولم يمتنع تركب الماهية من امرين متساويين
فاذا ثبت اختصاص احدهما فلا بد من اشتراك الجزء الآخر ويكون الجنس …

او لم يختص فلانه ح لا يكون تمام المشترك بين تمام الماهية ونوع آخر مباين لها
اذ التقدير كذلك فيكون بعضا من تمام المشترك فان اختص بتمام المشترك
يكون فصلا له يميزه عما يشاركه في جنسه والا فمن ضرورة اشتراكه مع الغير
في جزء آخر هو جنس له وللماهية ايضا فيميز الماهية ايضا عن بعض ما يشاركها في
ذلك الجنس فيكون فصلا لها ايضا وان لم يختص به فلا بد وان يختص بتمام
مشترك ما والا يلزم ان يكون بازاء كل تمام مشترك نوع مباين له وللماهية
ايضا فيكون الجزء المفروض موجودا فيه ويكون ذاتيا آخر للماهية تمام مشترك
بين ذلك النوع والماهية ثم بازائه نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا فيلزم
ان يكون للماهية تمام مشتركات غير متناهية ويلزم تركب الماهية من امور
غير متناهية وذلك يستلزم امتناع تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة
بالكنه وانى يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون تمام
المشترك الثالث بعينه هو تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية
نوعان متنافيان ومباينان للماهية ثم ذلك كل منهما في تمام مشترك
بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع الآخر ويكون الجزء الذي هو بعض
تمام المشترك موجودا في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي المشترك ما ولوا
هو الاعتراض مما لا مدفع له الا اذا ثبت انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة

الى النوع الذي معه بل تمام المشترك الاول … المشترك الثاني … النوع …

فسافله في مرتبة واحدة وانت اذا تأملت علمت انه يمكن دفع هذا الاعتراض
مع عدم ابتنائه على تلك القاعدة بان يقال هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون
مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون تمام المشترك بين تلك
الانواع الثلثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر ولا الى الثاني
لانه يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين
المذكورين يكون الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون
هناك تمام مشترك غير متناهية يكون كل منها اعم مطلقا من الآخر لا يقال
او انما الدليل على تلك القاعدة يلزم التسلسل ولا حاجة الى تخصيص الكلام بما كان
الى هيكل تعقلها لانكنه بان يقال لا ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة
لزم ترتب الاجناس بعضها مع بعض الى غير النهاية فيلزم ترتب امور موجودة
معا اذ الكلام في الماهيات الحقيقية واجزائها لانا نقول هذا انما يلزم لو كان
الاجناس متباينة بحسب الوجود الخارجي وليس كذلك لجواز ان يتحد جنس مع آخر
اخص منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية
ونوع آخر مباين لها فهو جنس والا فلا يكون اعم الذاتيات والا لكان تمام
المشترك وهو خلاف المقدر بل يكون اخص منه ولو وجد ما هو على امتناع
الماهية من اجزائها ومن تميز الماهية عن مشاركها وكل الاعم فيكون فصلا

لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في الجنس ضرورة وعليها انه لا يلزم من كون جزء
من الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون مساويا لعرضه لنوع آخر
مباين لها فلم يكن مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا
وكما تباينا ... قد يكون منها عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيهما اي
كالجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا وقد يكون عقليا فان
مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما
فصل عقلي والمركب منهما كالانسان جنسيهما اي جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي
منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما مر وقد يقال معناه انه
مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس
فيعرض له الكلية بالقياس اليها معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويكون كليا طبيعيا
وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويكون كليا
منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويكون كليا عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في
هذا الاعتبار له طبيعة من الطبائع كالحيوان مثلا وتعرضه الكلية من حيث الجنسية
بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التقدير لا يكون
المطابقة بين المثال والممثل ومنها عال وسوافل ومتوسطات قد يكون
للماهية الواحدة اجناس متعددة مترتبة يسمى جنسا عاليا واخصها جنسا سافلا

بيانه ان جنس الفصل

كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه

وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا متوسطا وفصل كل جنس يكون في مرتبته
فصل الجنس العالي يسمى فصلا عاليا وفصل الجنس السافل يسمى فصلا سافلا وفصل الجنس
المتوسط يسمى فصلا متوسطا واما الفصل على راي المصنف فلا يكون للماهية النوعية
الا واحدا وسيجي بيان ذلك عن قريب قال لا يعم له المفرد والمتعدد ولا يكون
الا للجنس دون الفصل ولذا قال المصنف ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه
ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد ... ما ذكرنا من حقيقة المعانى واما السافل ...
ان المعتبر في العلو والسفل هو ان يكون الاعلى جزءا من ماهية الاسفل ولو اعتبر مجرد
العموم لم تتحقق ... لان المفهومات العامة كالموجود ومثلها
اتم منها وليس الاعلى من الفصول المذكورة جزءا لما هو اسفل منها كما لا يخفى قال قدس سره
لا الصواب ان يقال يجوز تركب فصل النوع الاخير من جنس وفصل وهكذا الى
ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول
هو العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل
المفرد فهو فصل بسيط ليس جزءا لفصل آخر ...
جنس الفصل لا معنى له وتحقيقه في موضعه ...
في التعاليق يعني ان كمال الجنس والفصل لا بد وان يعتبر بالقياس الى شيء فان الجنس انما
هو جنس بالقياس الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متقابلان لان الجنس ما يكون مقولا

في جواب ما هو لكن مع تعاطيهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى
شيء واحد فان الجنس لشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس
الذي هو فصل بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن ان يكون الجنس بالنسبة
الى الفصل بان يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا
لكان مقوما للفصل فلا يكون الفصل محصلا له بل نقول لو كان الجنس ...
من اجزائه واخلاف الفصل لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل جزء الآخر وايضا لزم اعتبار
جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا بل نقول جنس الفصل مما لا يعقل
اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما كما قال لاشتراكه وجنسيته
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان
بعضا من تمام المشترك كان فصلا للجنس كما تقرر ولا ... من الجنس والجزء ...
الفصل على ما تبين واذا نسبنا معنى الجنس والفصل الى ما اضيفا اليه يعني النوع كان
الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساو للنوع اعترض عليه بان هذا الحكم
مساو للاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اذ لا بد من كونها مشتركة بين
ما اضيفت اليه الجنسية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا لما هو فصل له
فمختص بالفصل القريب فان الفصل البعيد بالقياس الى ما هو فصل قريب
لا بد ان يكون مساويا له لانه ذاتي له يميزه عن جميع ما عداه فلا يكون اعم قطعا

بالجنسية بر...

ولا مروجه والالم يميزه عن جميع ما عداه ولا اخص منه مطلقا ولا مروجه والالم
يكن ذاتيا له واما الفصول البعيدة فانها تكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة
له ولا محذور فيه ذلك لانها تميزه عن بعض ما عداه وعمومها لا ينافي ذلك ويمكن
ويمكن الجواب بان المميز هو الفصل المميز عن جميع المشاركات في الفصل البعيد
للماهية هو بالحقيقة هو فصل لما هو فصل قريب من افرادها لكونها مميزا له عن
جميع المشاركات واما ما قال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وبهذا الجواب
يندفع الاعتراض المذكور على ما سيعاد من شرح الاشارات فما حقق والتشخص
من الامور الاعتبارية الماهية النوعية من حيث هي هي تصورها عن مانع
الشركة بل يمكن للعقل فرض اشتراكها بحملها على كثيرين والتشخص منها بعين تصوره
مانع من الشركة فاذن لا بد من التشخص من امر زائد على الماهية وهو التشخص وهو امر
اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج
لكان له تشخص وتنقل الكلام ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان موجودا
لكان له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو
ثم بل هو يتميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته وشارك سائر التشخصات
انما هو في مفهوم التشخص وهو عرضي لها بينا وما يقال ان كل موجود له ماهية
كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج فان الواجب موجود

خارجي وليس له ماهية نوعية تعرضها التشخص بل تشخصه على ذاته كما هو المشهور عندهم
الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة
الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر
تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز سابق ليلزم المحال وما قيل
ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت متميزة بما عرض لها من التشخص وذكر
كتخصيص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل
بحصته على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود العارض
بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول
وحصص الانواع من الجنس فان التمييز هناك عقلي لا خارجي لانا نقول بعدم المذكور
على العارض انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه
لا بالزمان وهو ظ ولا بالذات لجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون
مقارنه كذلك واتفق المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه
موجودية بالضرورة والجواب انه ان اريد بالشخص معروض التشخص فقط
ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم انه موجود
فانا نمنع كون التشخص موجودا كيف سلم انه مع معروضه موجود بل الموجود
عنده هو المعروض وحده ووجه صاحب المواقف بان المراد بالشخص الاول

وجدت م

كتخصيص ز

الاول انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود

او عنايه وجوده هو مثل زيد ولا ريبة في قطع وجوده وليس مفهوم الانسان
وحده قطعا والا لصدق على عمرو ايضا زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن
هو الانسان مع شيء آخر تسميه التشخص فذلك الشيء الآخر جزء منه فيكون موجودا
ثم قال ان نسبة الماهية الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس ابهم
في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بانضمام فصل اليه
وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتميز ان الا في الذهن كذلك
الماهية النوعية كالانسان مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما
فردها يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشيء منها الا بتشخص منضم اليها وهما متحدان
في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ويتمايزان في الذهن فحينئذ في الخارج موجود
هو الماهية كالانسان مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى تركب منهما فرد منها او الا
لصح الحمل على الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد على الهوية
الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى الجنس والفصل ويظهر لك من هذا ان ما يفصله العقل من الموجود الخارجي
لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم ذلك الشيء هو ما يخصه من الكم والكيف
والاين وغير ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع يكون الكثرة في المحسوسات
فهم لا يسمونه التشخص بل انه يتشخص به الا ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا يكثر

بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما
ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يتكثر المتكثر حسب الخارج بل بحسب اعتبار
العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه لان هوية
المعدوم لم يكن متعينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يقتضي سببا التميز الشيء عما عداه
بحسب الخارج والجواب عنها ان ما يضاف الى الطبيعة ويقيدها ويكثرها الهويات
المتحققة ولا نزاع في وجودها انما الكلام في التشخص ولو سلم فان الموجودات
انما يتحقق بحسب اتصافها بالامور العدمية ويكثرها بسلب الصفات واعتبارها
بها عامة لست متصفة كالاعمى الذي يتميز بالعمى وليس بأعمى الرابع ان التشخص لو كان عدميا
وليس عدما مطلقا لكان عدما لغير التشخص او للمتشخص اذ لا يخلو عن التقسيم والكل
التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاول
فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامتياز ايضا
والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما للوجودي بل يكون معدوما
في الخارج عدما اعتبارا عينيا او اعتباريا ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي
كما لا امتناع واللاامتناع ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهومهما فلا محذور
اذ يكون التشخص عدميا لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان كلا منهما
عليه اللاتشخص فهو عدمي لكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتشخص صادق على

معينا

ما من

عدم

ای تشخيص آخر

صفة واحدة ... التعينات
و محمولة ... ومن التشخصات

الحقائق ولو سلم فلانم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يكون متخالفة بحقائقها كما هو عارض
هو مفهوم التشخص الخاص ان التشخص لو كان عدميًا لكان عدمًا لما ينافيه ضرورة
كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدمًا للاطلاق او لما
يساويه كالكلية والعموم ونحوها مما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركًا بين
افراد الماهية كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم للاطلاق او لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع افراد الماهية وكذا التشخص فلا يكون مميزًا الكل
تشخصًا وان لم يكن التشخص عدمًا للاطلاق ولا عدمًا لما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو
التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص فيلزم كون الشيء
لا مطلقًا ولا معينًا وفيه رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص بدون عدم
الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقًا ومعينًا وفيه جمع للنقيضين والجواب
ما سبق من انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدمًا لامر ولو سلم نقول ان اريد
بالتشخص الذي يجعل عدم الاطلاق مطلق التشخص فلانم امتناع اشتراكه
بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن تمام افراد الماهية بالتشخصات
الخاصة المعروضة لمطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فنختار انه ليس عدمًا للاطلاق
ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لامر يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك

التشخص ولا يلزم الا كون الشيء لا مطلقًا ولا معينًا بذلك التشخص ولا استحالة فيه لجواز
جواز ان يكون متشخصًا بتشخص آخر وههنا كلام مظنة سؤال وهو ان يقال لو كانت
الماهية متشخصة بتشخص آخر ونقل الكلام اليه حتى ينتهي الى شيء اجاب بقوله فان قيل
الذهن حيث هو ام عقل وحده كالعقرة من التشخصات فيه وليس بل بسيط
ما يقطع الاعتبار وكمن قد استوفينا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد
عليه فلا نعيده وحده كما سبق من ان التشخص يتميز عما عداه بذاته لا بتشخص آخر زائد
على ذاته مع تسليم التشخص واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص فمن اراد ان يعرف ان ما امر
عرض واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا تتكثر وقد يستند الى المادة
المتشخصة بالعوارض الخاصة الحالة فيها قبل الحكماء الماهية قد يكون تشخصها نفسها متشخصة
في نفسها عرض المشتركة فيها كالواجب فلا يتصور تعددها اصلًا وقد
لا يكون تشخصها بنفسها بل بتشخص مغاير لنفسها وقد يستند تشخصها الى الماهية
نفسها او بلوازمها فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية
في كل فرد مع عدم تشخص الفرد الآخر وقد يستند الى غيره ولا يجوز ان يكون امرًا
منفصلًا عن المتشخص كل فرد لان نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء
والا فعنه لان الحال في المتشخص لا يصار اليه يكون متساويًا معه ولكونه علة
تشخصه المتقدم عليه لكونه متقومًا له على وان نسبته الى التشخص نسبة الفصل الى النوع

كان تشخصها بتشخص آخر ويتعين الكلام الى ان لا يتعين الا ما يتشخص لنفسه ولو وجود سواه
الى او ذلك التشخص وجودًا بالوالدين او ذلك التشخص كان زائدًا عليه
تشخص كان لو تشخص فيلزم تشخص من التشخص بعد ان كان
ثم يبدأ ويقال الوجود فان يتشخص لا لا يكون الا الوجود او ان الكلام
بين الا وجود العقل فكان تشخص التشخص ثم ان
فيه وجود وجوب الحق التشخص
الى هذا التشخص

فبناؤه على عدم تمايز التشخصات في مفهوم التشخص فلا بد ان يتميز عنه بتشخص

يكون مستعدا له وهو مع منفعل ان يكون محلا له وهو المادة وقد عرفت
تقريره في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة مع ان يكون
بنفسها او بواسطة ما فيها فلا يرد ما قيل من ان عدم المنفصل لا ينحصر فيما يكون
حالا في المتشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله وقيل لو كان تكثر
اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة بسبب مواد اخر
ويلزم التسلسل ولو كان في كل مادة بصورة تشخصها لم تتعدد افرادها فكيف تتعدد بها
افراد ما يحل فيها واجيب بان تكثر المادة معلل بعوارض تلحقها كاستعدادات
متعاقبة لا الى النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا للاحق
وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم
وقال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تشخص الشيء
بما يحل فيه الا ان وجه ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة
على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر
وهكذا الى ما لا نهاية له انتهى ان نقول فلم لا يجوز تشخص الماهية بعوارضها
العارضة لها على سبيل التعاقب لا الى ما لا نهاية فلا حاجة في تعدد افراد
الماهية النوعية الى المادة واعلم ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا
من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة فيما سبق

في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة ولو تم هذا تم ... بلا شبهة ولا يرد عليه الا
الاعراض صفات الباري ونحو ذلك مثل ان تعالى لا يلزم ان الاثر المنفصل سابقي — لكل الافراد ه
والتشخصات على السواء فان فواعل وجود الممكنات ... لا حالة
... ان لكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة
لم لا يجوز ان يكون جوهرا عرضا ولا يمكنهم تعيينهم المادة بحث تناول الجواهر — نعم
ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها
قالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها
فيلزم الانحصار وقالوا ان نفوس الانسانية انما تعددت وان لم تكن مادية
لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم الماديات فيتعدد بحسب
تعدد المادة التي تتعلق بها ولا يحصل التشخص بتمام كل عقل الى مثله بان
التقيد من المفهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يقتضي انه لا يمكن ان يتعقل وقوع
الاشتراك بين كثيرين لم لا يجوز ان يتقيد التقيد الى ان لا يصدق في الخارج الا على شخص
واحد وينحصر في شخص خارجي لكن يكون له افراد ذهنية واعترض عليه ايضا
في المواقف ان ... عمومهما يتقيد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كالخ
الخاصة المركبة فلم لا يكون تقيد الكلي بالكلي في بعض الصور والمرتبة مؤديا الى
امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي

ونعقده لوجه جزئيا وله لا محالة مفهوم كلي نعقله لانا نضم اليه ونجعله جزئيا وكذا
نقول عند تعقل تشخص ان نتعقل مفهومات غير متناهية هف فعلم الان ان كل
مفهوم كلي نعقله لا ما نضم اليه ونجعله جزئيا بل قد يكون ممتنعا في نفسه عن
الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كزيد مثلا نتعقله العقل لا ماهية كلية وتشخص
نضم اليها فنعقده جزئيته واما التشخص فليس نتعقله العقل لا ماهية كلية وتشخص آخر
فان التشخص ممتنع عما عداه بذاته ولا اشتراك له بما سواه الا في مفهومات عرضية
الاشتراك في العرضيات مع ان الامتياز بالذات لا يحوج الى تشخص آخر هذا
ولم يظهر لنا بعد فائدة تعدد الكلام بالتعين والتميز بعد ان التشخص لان التشخص الخ
انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركات ولانه لا يجوز ان يتشخص
كل من الشيئين بالآخر كما في الطائر الولود وقد يوجد في بعض النسخ قوله والتشخص قد لا
يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز التشخص المندرج تحت غيره ويتميز بينهما
الى بين التميز والتشخص عموم من وجه فان التشخص يتحقق بدون التميز في التشخص اذا لا
يعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي
الذي يكون جزئيا اضافيا معناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما هو في بعض
بعض النسخ ويكفي ان في التشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
ولا يخفى على المتأمل ان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات

فيتميز

فتقول والكلي قد يكون اضافيا

لا نسلم انه لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود ونحوه مع
عدم اعتبار تميزه عما يشاركه بذلك تشخص بلا تميز في الطرف ان مثال التميز اعم مطلقا
من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان المفهوم الكلي
اذا اعتبر من حيث هو متعدد بوجود شيء من العوارض ولا يعده اعني اذا اعتبر من حيث
هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص بل لا يكون التشخص عين
الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي اي الوحدة تغاير الوجود
لصدقه اي لصدق الوجود على الكثير من حيث كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف
بالكثرة اذا لوحظ اتصافه بها يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بذلك اللحاظ
انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه انه واحد ولو كان
الوحدة نفس الوجود لكان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي ولزم ان يكون
التفريق الواقع في الجسم البسيط الواحد اعداما لذلك الجسم الشخص بالكلية وايجادا
لجسمين آخرين من كتم العدم اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود
المخصوص وانه اعني كون التفريق اعداما بالكلية باطل والمجوز مكابر لمقتضى عقله
لا يخاطب ولا يناظر وقد نبهت على ذلك بان التفريق لو كان اعداما للجسم بالكلية
وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم لكان نبتة المياه التي جعلت في الجرة بالكيزان
الى الكاد الذي كان في الجرة كثيرا من الاشخاص مرتا ما لم يكن في الجرة وليس كذلك

بالتفريق

في ذواتها وتدرك الجزئيات بالآلات اى ترتسم صورها فيها الا انها في المدركة
للجميع وليس الا انها ان صور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة عن صور جزئياتها
المرتسمة في الالات فان النفس تدرك اولا بالآلات جزئيات متكثرة ترتسم
صورها في تلك الالات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم
في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات النفس معروض للوحدة
وجزئياتها المنتزعة هي منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة ولا شك
ان المرتسم في ذات النفس قد يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها
وحدها ما هو دخله مع تلك الالات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند النفس
باعتبار الآلة من معروض الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار
الآلة من معروض الوحدة فكذا الحال في العارض بعينه الوحدة والكثرة الكليتين لانهما
عارضتان لمعروضيهما هناك اى في العقل والآلة فالعقل اذا اخذ وحده
كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم فيه اقرب وادراكه لما هو عارض للمرتسم في آلته
واذا اخذ مع آلته كان الامر بالعكس وان كان بعيدا الادراك للعقل
نفسه اعلى وابطى لانه قد يرتسم في النفس صورة واحدة كلية ثم ينتزع كلا منها
من جزئيات كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة ويكون كل من تلك
الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة ايضا وكان كل واحد من تلك الكليات

من المرتسم في الآلات وان المرتسم فيه اقرب منها واعرف عنده نظرا الى ذاته م

١٠١

بالضرورة فان البله والصبيان ومن لم يمارس الكتب والبراهين اذا قيل لهم فاعلم
بالكلية الذي كان في حجرة يتداولون حفظه فقد جعلناه في الخيزران يحكمون اذا
صغروا الحجرة محفوظ في الخيزران والحكم الكلى آيلة فهو الان الصور الجسمية بنعم
بالتوقف اثبتوا الحكم الكلى بلا يكون التوقف اعداما للحكم بالكلية وهذا الدليل بعينه
يدل على ان الوحدة ليست على التشخص بل الحكم البسيط انواحدا اجزى زالتوحد
دون هو بقيد الشخصية والا كان التوقف اعداما و مساوقة اى يساوق الوحدة
الوجود فان كل واحد ما اعتبار و يكون موجودا باعتبار وكل ما هو موجود باعتبار
يكون واحدا باعتبار ولايكن تزتيبها اى يوصف الوحدة الا باعتبار اللفظ لكونها
من قبل التصورات اى الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يتميزان اى كل منهما
اعرف بالاتفاق مع ان الحكم الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف
عند الخيال من الوحدة قبل الوحدة والكثرة من حيث هما امران كليان
والكليات لا يدركها الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها واما عدد الكثرة
من حيث هي مدرك بحس ما الوحدة ايضا ماخوذة كذلك لا يدركها العقل
بل قوة جسمانية سميت خيالا او وهما فتحصيص احدهما بالعرفة عند العقل والاخر
بالعرفة عند الخيال لا وجه له واعلم بان المدرك للكليات والجزئيات الاتي
هو العقل اى النفس الناطقة كما هو المشهور ولكنها يدرك بذواتها اى ترسم صور الكليات

حقيقة اما بحجرة واحدة في الخيزران ... البركة هم ... على هذا التقدير

الكليات

المرتسم في النفس معروض للوحدة لكن كل واحد من تلك الهيئات المرتسمة في الخيال معروض
للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالوصف لما ارتسم في النفس والكثرة بما ليس معروض
لما ارتسم في الخيال ونسبت الوحدة الى الاعتبارية لما سبق من ان وجود الشيء في النفس بل يعرض
ثواني المعقولات وكذا الكثرة انما اتصافهما بالامور الاعتبارية بل هي من المعقولات — يعني م
الثانية لانها ملتئمة من الوحدات وليس ها هنا الا الوحدات المجتمعة اعراض كونهما
من المعقولات الثانية نظرا الى انهما عبارة عن عوارض الوجود الذهنية
من حيث هما عارضان للموجودات في الخارج وبما يلحقهما الاضافة والعلية
والمعلولية فان الوحدة علة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها و
والمكيالية والمكيلية فان الوحدة مكيال للكثرة لان الوحدة بتثنيتها اذا — جزء له
صرفت مجاورة بعد اخرى وهو معنى الكيل والكثرة مكيلة بها والعلية
والمعلولية متضايفان بالذات وكذا المكيالية والمكيلية عروضهما لا يعم الوحدة
والكثرة فهما متضايفان بالعرض لا التقابل جوهري بينهما فالوحدة ليس هي الوحدة
والكثرة متقابلان بالذات لو بطل احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لان طريان الوحدة على موضوع
الكثرة اي ما يتوهم اذا اجتمع اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد في نقول
ان كانت تلك الكثرة المتعددة باقية باعيانها وتركب منها شيء واحد

فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء المركب
والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع وان زالت
تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة
فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك الزائل ومعروض الوحدة
هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على موضوع الوحدة او في
الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة واللاوحدة
وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحل ان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون
واحدا بالشخص بل قد صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد
او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد
او باعراضهما كالخيرية والشرية [illegible] كيف وهم ان يكون مثل الانسانية والفرسية
والحيوانية والجسمية وغير ذلك مما يزول بزوالها الشخص عن قابلية سلبها لا
على ان يكون شخص واحد موضوعا لها فان قيل مع قولهم ان موضوع
المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا اخذ احدهما
العقل وقاسهما الى موضوع واحد شخصي جوز العقل ملاحظتهما ثبوت كل واحد
منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت
احدهما بسبب تعين الآخر فيه لا لامر خارج والحاصل انه يجب ان يكون الموضوع ممكنا

يستلزم وان كان الموصوف محالا وفي مبحثنا هذا وصف ثبوت الكثرة للواحد الشخصي
في كالموصوف وليس هذا الا مثل فرض كون الشيء كليا وهم صرحوا بانه فرض في بالحقيقة
لوصفية اقول هذا دليل آخر برأسه لا تعلق له بما ذكر من الدليل ومع ذلك نقول
كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وتشخص لا انه تاب وقال الوجود فكل موجود
واحد بالشخص ونحن نقول ان نفرضه كثيرا لكن لا من الجهة التي هو بها واحد حتى
يكون الوصف والموصوف محالا ونحن انما نفرض زوال تلك الكثرة عنه بل يستحيل ان
الوصف محالا ولا الموصوف ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص فح نقول قولك ان كانت الاشياء المتعددة باعيانها هي الفاني
باقية بتعددها ولم يزل انفاقان زوال الكثرة عن شيء لا يستدعي زوال وجوده
والا لكان جمع المياه التي في كيزان متعددة في كوز واحد اعداما لها بالكلية
وايجادا لماء آخر من كتم العدم والضرورة تقضي ببطلانه وان اردت انها باقية
بتشخصها فيمنع الملازمة ونقول تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة
وعرضت لها وحدة حقيقية والحاصل ان الوحدة والكثرة ليستا من المشخصات
حتى يلزم من زوال احدهما وطريان الاخرى وجود موضوعها والا لكان تفريق
الماء الواحد في اوان متعددة اعداما للماء الواحد وايجادا للمياه وكذا
كان جمع المياه المتعددة في اناء واحد اعداما للمياه وايجادا للماء الفرد

باقية باعيانها فالكثرة باقية لان
زوال [illegible]
متعددة على ما [illegible]
عبد لطيف م

سيع بطلا

يقضي ببطلانهما عليحدة وايضا فانا نفصل الماء اذا كانت في آنية واحدة فهناك
صورة جسمية عرض لها الكثرة فكل واحدة منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت
في اناء واحد زالت تلك الصور باسرها وحصل صورة واحدة متصلة في حد
ذاتها لا منفصل فيها اصلا كما تقرر عندهم فمحل الكثرة تلك الصور وقد زالت
ومحل الوحدة هي الصورة الحادثة فلا اتحاد في المحل مطلقا فكيف ومحل الوحدة
موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود
في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة
فان موصوف الكثرة الطارئة هو الامور المتصلة التي حدثت بالتفريق وموصوف
الوحدة هو ذلك المتصل الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات
الهيولى والصورة وعدم تمام حجة على نفاتهما ومبني ايضا على ما يدل
على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يكون موضوعا للوحدة والكثرة
فلا تقوم حجة ما لكنا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما
ان يكون موضوعهما هيولى المياه الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف احدهما
بالكثرة وفي الاخرى بالوحدة وذلك كاف في اتحادهما محلا فانه قيل الهيولى ليست
واحدة في حد ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه
في حد ذاته بالاخرى بل انما تتصف بهما بالعرض ومحل التبع للصورة

بما هو وصف له في وجوده كما في وصف الساكن
في السفينة بالحركة على تقدير التسليم

بحال غيرها على طريقة وصف الشي للسفينة فالموصوف الحقيقي الذي يحمل عليه الوحدة
والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول اي شيء منشأ من هذا الاشتراك اللفظ
فان اتصاف شي بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما في نفسه بلا اتصاف
بالعرض ومعناه ان يكون ذلك الشي بعينه موصوفا بهذه الامر لا ان يكون
الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق به لكن الوصف الشي غير وصف ذلك الشي بما هو وصف
لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة بالحركة وساكنها موصوف بها
بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف كما يقال الا
ربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة
ان اراد به المعنى الاول فذلك لم قلت ان المتصف في حد ذاته باحدهما لا
اتصافه بالآخر فلم لا يجوز ان السفينة قد يكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد
يكون موصوفة في حد ذاتها بالسكون وان اراد المعنى الثاني فلكن لا يلزم منه
ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة هو الهيولى فان ذات
السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك
يكون موصوفا حقيقيا بهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة
الاثنين مثلا وحدتان فلم يبق هناك شي يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الالتئام
فلازم لذلك الحقيقة خارج عنها وبعروض الكثرة يكون الشي بحيث ينعدم تركيب الوحدات منها

لما لا تحقق له ونتصور كنه الكثرة انما يتصور بوحداتها فالوحدة مقومة للكثرة و
متقدم الشي بجامعه وجودا وتعقلا والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما وبجاوز ان يفنى
ما قيل جوابه انه ان اريد ان ذات الكثرة مقومة بذات الوحدة فهو الحاجب
الحاجة فلا نهاية اعتبار ان عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة
وهو كون الشي بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم والامر
ان معروض الكثرة متقدم معروض الوحدة بمعنى ان الكثرة متالفة تصدق على
كل جزء منه انه واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات ثم لكنه لا تمانع
التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضة لكل معروضيهما ولا تناقي الا اذا
انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اختلف الموضوع كالزوجي والفردي
وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات
لذات فكيف لو اتحد نفس الموضوع من اجل انه المعنى ما ساغ الا
للمتقابلين ان لا يتصف شي واحد بهما اشتغالا في زمان واحد من جهة واحدة
على ما نص عليه الشيخ في المباحثات السابعة من الهيات الشفاء الا انه لا يكونا
موجودين معا وان الاجتماع الذي يلزم منه معتبرا ان يكونا موجودين معا لا ان
يتصف شي واحد بهما اشتغالا ثم اقول لكل من الوحدة والكثرة متقابلان
بالذات تقابل التضاد واما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى

في ذلك

وعطفه النظر عن كون احدهما علة للاخر وبكيفية لا لم يحوجنا بان الشي الواحد لا يكون
في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اتفاقا واما انه ما التقابل وعلاقه ليس
بالتقابل فلان المتقابلين يجب ان يكونا متكافئين لا يتقدم احدهما على الآخر
وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا
وتعقلا على المضايف تعقل الوحدة بدون تعقل الكثرة واما المعاني للاقسام
الاخر كتقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين
فيهما يكون عدما للمقابل الآخر والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا يكون عدمها
للكثرة لامتناع تقوم الشي بعدمه ولا الكثرة عدما لها لامتناع تقوم الشي بعدمه
ومما يدل على ان الضد لا يتقوم بالضد نحو والتقوم لا ولعل عليه بين كل الضد
للاجتماع الضد والمتقوم يجامع ما قومه وقد عرفت فساده مع ان الواحد فلانه
لاجرام ان البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما يقومانها ثم معروضيهما
ان معروض الوحدة والكثرة قد يكون واحدا اعلم ان معروض الوحدة والكثرة
متغاير بالضرورة لامتناع ان يكون الشي الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا اتفاقا
كافراد الانسان فانها كثيرة من حيث ذواتها وواحدة من حيث انها انسان
فجهة الوحدة ان لم تتقوم جهة الكثرة ان لم تكن ذاتية لها مع بالنسبة كما عرفنا وان عرض
لها ان لم تكن ذاتية محمولة عليها ويمكن بان يكون خارجة غير محمولة عليها كالاجزاء لحدة

نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير وهو جهة الوحدة
بين النسبتين ليس مقوما لهما ولا عارضا لهما لانه غير محمول عليهما او المدبر اعني النفس والملك لانسبتهما
فالوحدة عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية
وبالعرض لا بالذات فان اتصاف النسبتين المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير
على طريقة وصف الشي بما هو وصف ما هو متعلق به والثاني وصف جهة الوحدة لجهة الكثرة
كما في وحدة القطن والثلج من حيث البياض فان القطن والثلج كثيران انهما واحد من حيث
انهما ابيض فالابيض جهة الوحدة وهو عارض لذات القطن والثلج اللذين هما
جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فالانسان
وهو جهة الوحدة عينها عارض لهما بالمعنى المذكور اعني الخارج المحمول كانت جهة
الكثرة موضوعات والمحمولات عارضة لموضوع واحد هو جهة الوحدة وبالعكس
المحمولات او بالعكس معروضه لمحمول واحد هو جهة الوحدة فتلك الموضوعات محمولة
عارضة لموضوع قوله موضوعات محمولات اولا او بالعكس عطف عليه على ترتيبه لقوله موضوعات
على طريق اللف والنشر وعدم ترتيب ويكون حاصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعني
فيما يكون جهة الوحدة عارضة لجهة الكثرة وتسمى الواحد بالعرض قد يكون في بعض الصور
موضوعات لجهة وحدتها وفي بعض الصور يكون محمولات لجهة وحدتها وهم
يسمون الاول واحدا بالمحمول والثاني واحدا بالموضوع واما تمثيل بعضها بالمخصوص

بينهما

107

ويعرف بالمحمولية منع ان العارض هي المذكوره عروضه لكونه منبعا وتبين جواز
ان يكون لكل منهما موضوع فالتي تعرض والاخر محمولا له لان عقبة بالطبع موضوع كالقطن
والشيء في المثال الاول ونقيضا به بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني
هذا توجيه الكلام موافقا لما اشتهر بينهم من تقسيم الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد
بالمحمول وتحصيل معناه كانت هناك محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات
معروضة لمحمول واحد والاول كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع
لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول على الانسان والمحمولية المتحدة بينهما عارضة
لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الذي هو الابيض فان الموضوعية فانهما
للابيض فانه عرض لكل منهما انه موضوع على بعض و الموضوعية المتحدة بينهما
عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والتوجيه على هذا الوجه احسن من ان يحمل كلمة التي
في المثال الاول هو الانسان وفي المثال الثاني هو الابيض فان الانسان ليس
بعارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز واما [illegible] لعمري ما يقول
هذا القائل لم لم يقل المصنف كانت هناك سوادا وبياضا او كانت هناك حمرة او صفرة
الى غير ذلك حال لا يتناهى فلا يكون هذه الوحدة حينئذ عارضة ولم يتعين منه الاتحاد
الا بالكون هناك ولم لا يقال [illegible] يكون هناك حتى قال المصنف هناك كانت موضوعات
او محمولات مطلقا او ما توهم من ان المثال لا يقال فيه انه عارض للكاتب والضاحك الا على

سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح حقيقة على ما هو محمول على
الشيء وخارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك فلا تجوز فيه
اطلاق العارض عليه [illegible] المصنف امرا [illegible] والظاهر ان المقسم ههنا
الاتحاد بالموضوع راجعا في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قومت اي
كانت جهة الوحدة ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة
جنسا لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس من حيث انهما حيوان او نوعية
ان كانت نوعا لها كوحدة زيد وعمرو من حيث كونهما انسان او فصلية ان
كانت فصلا كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد [illegible] معروضا [illegible]
معروض الكثرة لا يتصور ان يكون معروضا للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما
على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة فموضوع مجرد
عدم الانقسام لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام والمراد بالموضوع
الذات مع الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة
هي تشخص من اشخاص مفهوم الوحدة فان مفهوم الوحدة واحد وعند الذات كثير
في الافراد [illegible] المقسم فقبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء
المقدارية اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية
[illegible] موضوع مجرد عدم [illegible] اضافية [illegible] الى موضوع مجرد [illegible] عدم

علمی الانقسام او نقطه لانه فيس عدم الانقسام ان لا يكون هو الوحدة الشخصية
بحالها والفاعولة اما ان لا يكون له مفهوم سوى مفهوم عدم انقسام الوحدة
فهو الوحدة الشخصية ومعناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومه عدم الانقسام وكذا فرع
عليه كون اجابة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة بحسب مفهومها
عدم الانقسام بقول مطلق اى وحدة يعبر عنها بقول مطلق من غير ان يقال في
النقطة او المفارق او غير ذلك والا سيما شخصيات كان له مفهوم زائد ووضع
اوله هكذا وجه العبارة في النسخ والصواب ان يقال والا فنقطة ان كان
ذا وضع مع ان ما كل موضوع مجرد عدم الانقسام وذكر بان يكون له مفهوم سوى عدم
الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق شخصي ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا فان قبل القسمة فهو مقدار
شخصي ان قبل القسمة لذاته او جسم شخصي ان لم يقبل بالذات وهذا بناء على
نفي الجوهر الفرد والنقض بها لكن هذا النقض [illegible] احدهما بالآخر
[illegible] بسيط ان لم يتقوم [illegible] الحقائق او مركب ان انقسم [illegible]
فجعل الحكم الكثرة من هذا القبيل نظر لان الكلام في موضوع الوحدة التي لا تكون
موصوفا بالكثرة والحكم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض
هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة يعني ان الوحدة مقولة بالتشكيك على ما تحته

زز تنبيه

يقارن زز

انه لم يعتبر بالذات [illegible]

فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وفي الواحد بالجنس يتفاوت بحسب مراتبه وكذا الواحد بالفصل يتفاوت بحسب مراتبه
وفي الواحد بالشخص الذي لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى من الواحد
بالعرض ثم الواحد بالعرض الخاص اولى من الواحد بالعرض العام وكل ذلك اولى من
الواحد بالوحدة الوصفية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد
منها فيما دونه والهوهو ايضا كذلك حمل اشما صدق في الكلام والمراد به الحمل
بالمواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى
من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى من البعض بحالة على ما سبق فقيل معناه
ان هو هو وهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه على نحو الوحدة في الاقسام
الاقسام المذكورة فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة او عارضة فكذا
جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر
هو هو الكثرة فانه لا يتصور بدون اثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد
من حيث هو شخص واحد بخلاف الوحدة فانه يتصور في الشخص الواحد
من حيث هو شخص واحد او لان الهوهو واذا اريد به المعنى الذي
ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ماهية الوحدة
فهو بحسبه انقسام للوحدة وكذلك كل مفهوم آخر اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه

معدوما آخر فينعدم هو باعتبار انعدام جزء المفهوم للآخر فالتعرض لخصوصية هذه هو ان يكون مقبل 108
الجد ولي وايضا هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واقف موقع انها لا تنافي
في هذه وهو مسلم والوحدة في الوصف الوضعي او الذاتي متغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه
فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة
وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي الاطراف مطابقة والاتحاد اي
الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيرا واحدا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا
جمع الماآن في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماآن والتراب فصارا طينا
او الكون والفساد كالماء والهواء صارا بالغليان هواء واحدا او الاستحالة
كلون الجسم كان سوادا وبياضا فائز بل واقع واما الاثنين بان يصير (فصار سوادا)
شي واحد بعينه عمرا بان يزول عنه شي او ينضم اليه شي شيئا آخر كان يكون صار كذا
زيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد بعينه عمرا او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول
انهما بعد الاتحاد اذا كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وان كان احدهما
فقط موجودا كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يكن شي منهما موجودا لكان
فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض المعروض ما لا انهما لو كانا موجودين
كانا اثنين لا واحدا وان لم يكونا موجودين او وجد واحد ومع بانه يصير الوجود
للواحد الواحد الوجود الاول فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او عدمهما فيكون

فناء لهما وحدوث ثالث والصحيح عن هذا الوجه بانهما موجودان بوجود واحد
هو نفس الوجود الاول الذي هو ليس للوحدة الواحدة لا نعلم لم لا يجوز ان يكون واحد بعينه
علا خلاف الاحتمالين لانا نقول لا يلزم ذلك ان لم يتحد آحادنا ووجود الاشخاص
اقول بوجه آخر انهما قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متخصصا بتشخص يغاير تشخص الآخر
فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الغرض ان كل واحد
متشخص بتشخص متمايز عن الآخر فهما شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق
ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال تشخصه ضرورة زوال التشخص بزوال التشخص
فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث
ولا يمكن ان يقال مثل ما قيل في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص هو نفس
التشخص الاول لان كلا من التشخص الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الآخر
وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون هو نفسهما فافهم هو يستدعي
تغاير واتحاد على ما سلف من التحقيق الاتحاد يستدعي اتحاد الطرفين ووجود الآ
لكان كل بوحدة الاثنين وتغايرهما بوجه آخر والا لكان حمل الشيء على
والوحدة ثبت بعدد لان العدد متكثر كما نقل الاتفاق والوحدة
لا يقبله ومع حصولها عددا اراد بالعدد ما يدخل تحت العدد فالنزاع لفظي بل
هي مبدأ العدد المتقوم بها لا غير بيان ان كل عدد متقوم بوحدات لا غير ودونه

[illegible]

١١٩

من الأعداد فإن الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بالثلثة وثلثة
فإن تقومها بها ليس أولى من تقومها بالأربعة والاثنين ولا من تقومها بالخمسة والواحد فإن
تقومت ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وإن تقومت بالكل لزم استغناء الشيء
عما هو ذاتي له لأن كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني عما عداه فإن قيل
فلم لا يجوز أن يكون كل واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها إذ لا مدخل
في تقومها لخصوصياتها فالقدر المشترك بينها الذي به تتقوم الستة
هو الوحدات فإذا كان الأمر كذلك لا يعقل تقومها بالوحدات ابتداء
من تقومها بالأعداد فيعود المحذور وأعني الترجيح بلا مرجح لأنا نقول التقوم بالوحدات
راجح باعتبار أنه لازم على كل حال والنظر أنه يتصور كل عدد مع الغفلة عما دونه التعقل
من الأعداد فإن العشرة مثلا إذا تصورت ذاتها مع عدم شعور بكونها
الأعداد المندرجة تحتها مع تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة
فلا يكون شيء من تلك الأعداد داخلا في حقيقتها وإذا أضيف إليها مثلها
حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد
فإن الاثنين إذا أضيف إليه وحدة يحصل ثلثة وهي نوع آخر من العدد وإذا أضيف
إليها وحدة أخرى يحصل الأربعة وهي أيضا نوع آخر وهكذا كل نوع إذا أضيف عليه وحدة
يحصل نوع آخر والتزايد لا ينتهي إلى حد لا يزاد عليه فلا يتناهى الأنواع لا يمكن

دونه نوع آخر مختلفة الحقائق أي أنواع العدد لا صلا فيها باللوازم كالصم والمنطقية
والتركب والأولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وكل واحد
منها أي من أنواع العدد أمر اعتباري يتقوم بالوحدة التي هي أمر اعتباري
لما مر من الضابط يحكم به أي بكل النوع من العدد العقل على الحقائق إذا
انضم بعضها إلى بعض يعتبر العقل انضمامها جملة أي بحسب ذلك النوع من العدد
مثلا إذا انضم واحد إلى واحد يحكم العقل بالاثنين عليهما وإذا انضم إليهما
واحد آخر يحكم العقل بالثلثة عليها وهكذا والوحدة قد يعرض لها ما
يقابلها فإنه يقال وحدة ووحدة وعشرة واحدة فإن كلا منها له وجود
ذهنا أو خارجا على وحدة ما ولو بالاعتبار لكن الحق أن الوحدة ليست
الوجود ولا تتقوم الوحدات بل تنقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت
لأنها من الأمور الاعتبارية وقد يعرض لها شركة فإن وحدة زيد
يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة فيتخصص أي يتميز كل منها عن الآخر
بالمشهور أي بما أضيف إليه فإن وحدة زيد باعتبار زيد عن وحدة عمرو وكذلك
وحدة عمرو باعتبار عمرو عن وحدة زيد ويجوز أن يعرض لها إضافة هي معان مشهورة
لا تعقل الوحدة بدونها إلا إضافة وقد يكون معروضا مضافا مشهورا عارضة
الإضافة تعرض لها باعتبار معروضها لأنا نقول تلك الإضافة كالعرض للوحدة بل يعرض

اضافة ثم

١١٠ لموضوعها ايضا وهذا الا باعتبار حتى يضايفا مشهورها ولذكره شرح هذا المحل المتن
البحث ز ما يتضح منه البحث وكذا التقابل يعني ان الكثرة ايضا يعرض لها تكثر وتميز عشار كما
بموضوعها وتضايف الوحدة لا موضوعها باعتبارين وان تقابلهما بنات
اي الوحدة يعرض لها اضافات ملك اشتمالها بالقياس الى موضوعها واحدة
منها باعتبار انها وحدة له وثانيها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة
بالقياس الى الكثرة وهي انها مقابلة للكثرة اقول ان الاضافتين الاولى
والثانية بحسب اضافة واحدة لا تقابا وتتبينهما الا بالعبارة واما
هذه الاضافات لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل صفة مع
موصوفها سبيل الحال وكذا التقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها هذه الاضافات
لمقابل ب الثلاث فانها كثرة لموضوعها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض لها اي التقابل
الوحدة ما يعرض من عروضها اي للوحدة اراد بها هما موصوفهما التقابل
المتنوع المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى التشكك
والعقد والعدم والملكة وهو الاول ما هو اما باعتبار خصوصيته ما او تقابل
الضدين وهو ... وما يقبل التحقق والشهور في التضايف
فان الحكمة لانشاء ان كان امثالا ... متماثلان وان كان متخالفان
والمتقابلان اما متماثلان او غير متماثلان والمتماثلان هما المتخالفان اللذان

يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة فيخرج عنه المتخالف
المتخالفان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل الذات والوجود
تام المحدودة فانه يمكن اجتماعهما وخرج بقيد وحدة الجهة مثل الابوة والبنوة فانه يمكن
اجتماعهما باعتبار جهتين وبقيد وحدة المحل المتخالفان اذا امكن اجتماعهما
في الوجود كبياض الرومي وسواد الحبشي واما التقييد بوحدة الزمان فمستدرك
لان الاجتماع لا يكون الا في زمان واحد الا انه قد يقال لو لم يعتبر ذلك
لجاز ان يصح هذان الوصفان على ذات واحدة وان كانا في وقتين
فصرح بوحدته دفعا للوهم التوهم في الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون
احدهما عدما للآخر او لا الاول ان اعتبر فيه وحدة نسبتها الى قابل الامر
اليه العدم فعدم وملكة فان اعتبر حصوله له بحسب شخصه في وقت اتصافه بالامر العدمي
فهو العدم والملكة المشهورين كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شأنه في ذلك
الوقت ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله العدم مرتكبا بأن لا يتقيد
بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او يعتبر قبوله لجنسه كالعمى للعقرب او لجنسه
الابعد كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية بالجبل فانه جنسه البعيد
اعني الجسم الذي هو فوق الجماد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبتها الى قابل فسلب وايجاب بخلاف ما ذكرنا ان المتقابلين تقابل العدم

والملكة انما يجتمعان في المشتق على تقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل وهذا
معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصيته ما واما الثاني ان لم يتعقل كل منهما
الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان والا فهما الضدان المشهوران وقد يشترط
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما
متباعدان غاية التباعد دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد
بالمتنافيين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي من
التضاد اخص من المشهور منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه
التضاد وهذا معنى قوله ويتعاكسان هو وما قبله في التحقيق والشهرة [illegible] والمشهور
انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر
فهما المتضايفان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا
فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب
[illegible] وقد اعترض عليه بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق اولا
لا يعقل الا مضافا الى الملكة والعدم المضاف لا اجتماع معه والعدم المضاف لا تقابل العدم
لاجتماعهما في كل موجود معاشر لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء موضع
البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والا اعتبار
لرفع السلب والتعالي بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب

اعم مطلقا اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر وعلى تقدير
عدم الاضافة يجوز ان لا تحرك بينهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير عدم الاجتماع
اما نسلم امتناعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع الملكة فلا اقل العدم والملكة تقابل
السلب والايجاب اما اولا فلان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة قد يرتفعان
كلاهما كعدم التحول كلاهما يرتفعان عن الجدار مع عدم امتناع العدمين فيه وذلك لان
عدم التحول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه
وهو مراد المجيب بان العدم المطلق لا يعقل [illegible]
ان يكون احول وعلى كل من التقادير الثلثة لا يتم قوله لامتناع اجتماعهما في كل موجود
معاشر لما اضيف اليه العدمان واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب
انتفاء البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه
وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان كانا
متلازمين ليس الا اختلاف بينهما بوجود السلب في التعقل فقط [illegible]
واما ثالثا فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية
وهو المفهوم الاعم يقابل لمفهوم العمى في نفسه سواء كان انتفاء مفهوم العمى بسلب بالسلب
عدم البصر او غيره اذ مع قطع النظر عما ذكره من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما
وهما عدميان واما رابعا فلانه لو كذا فاعم من مطلق السلب [illegible] بالخاص

لا يلزم طبيعة العام وامارابعا فلانه قوله وان اريد سلب القابلية فالتقابل
بينهما بالسلب والايجاب فلانه اراد به ان تقابل الاعمى يرجع الى سلب القابلية الى
تقابل السلب والايجاب عندكم ولو سلم فمقصود المعترض حاصل اذ عرضه ان
يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل
السلب والايجاب عندكم فلا كلام فيه واما الكلام في تقابل سلب القابلية
البصر مع البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما ثانيا فبان عدم اللازم تقابل
تقابل وجود الملزوم وليس الطرفان العدم والملكة ولا السلب والايجاب
فيها ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي اجيب بان المتقابلين يتعاقبان
على واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم يتعاقبان على المحل فلا يجتمعان
فيه ورد بان الكلام في وجود الملزوم يحل في اسعار اللازم عن ذلك المحل
وكذلك مع اسعار التجربة اللازمة لها عنه وعلى ذكر نافى العلم بدخل
اذ لكان احدهما مضافا الى الآخر كالعمى والاعمى في السلب والايجاب
واذا لم يكن احدهما مضافا الى الآخر كعدم العمى بالنقض وعدم العمى بالغير
في المتضادين وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود
الملزوم وعدم اللازم مندرجان في المتضادين وعلى هذا لا يصح قول البعض
وما بين المتضادين وجوديان ثم ان بعضهم اعتبر في التناقض بوحدة الموضوع تعريف

متحدين مرجع الوجوه ولا يتغايران الا بان احدهما سلبا دون الاخرى اي بانك
كثيرا ما يغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما متناقضان ويغلط مثلا قولنا
الجسم ساكن مع قولنا الجسم ليس بساكن نظن انهما متناقضان ويغفل عن عدم التلازم بينهما
القوة والفعل فاشترطوا الوحدات الثمان تنبيها على ذلك الجهل اعلى الى التقصير
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا يغفل عن وجه من الوجوه التي يمكن ان تنشا
منها التغاير بين القضيتين وهذا اظهر ان رد الوحدات الثماني الى الثلاث
اعني وحدة الموضوع والمحمول والزمان او الى اثنين على الوحدة بين الاولين او الى الواحد
اعني وحدة النسبة كما فعل بعضهم وهذا التفصيل للاجمال وتفويت المقصود
واما اشتراط الاصلاف في الكم فلما علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع
الايجاب الجزئي سلب كلي وعلمت ايضا انه رجع بعضها ونظر الى قولنا كل انسان حيوان
مع قولنا لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا تفاوت بينهما الا بالسلب والايجاب
والحاصل ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لرفع اللبس والعدول عن الخطاء في اخذ
النقيض واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل نقيض
معلومات النقيضا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في كتاب
حفاما محصورة منضبطة وتسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العقلية هذا
وان قوله وفي الموجهات عاشرها يرد بان المطلقة العامة او الخصوصية تناقض بعضها بعضا

١١٣

اعتبار انها بيان كون القضايا مطلقة لم تعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض فيها موقوف على تبيينها تحقيقه

ويكون تحقق التناقض فيها انما كانت بحسب الشرائط الثماني واذا كانت محصورة الشرائط

التسع كما توهم ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقتين بل المراد ان هذه الشرائط لكن اعتبار الجهة

والاختلاف فيها لكنه قال التناقض في القضايا باشتراط ثمان تحقق فيها مع قطع النظر

عن جهتها وشرط آخر لا يتحقق الا باعتبارها فالشرائط في تناقض القضايا تكون تسعة في

المحصورات عشرا ونظيره اعتبار بعضهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية

فاعتبار جهتها ثم اعتبار شرائط بحسب الجهات في المختلطات واذا قيد العدم بالملكة

ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية معدولة وزعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون

محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او جاهل او ساكت اي ليس كذلك

او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ محصل فيعتبر هذا في القضية

المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه وقيل انه

اولا وقيل ان محمول المعدولة ما كان مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء

عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف

اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما صدق في موضوعه وهي بهذا المعنى الوجودية

صدقا لا كذبا اي الموجبة المعدولة بهذا المعنى والموجبة المحصلة صدقا معا اذ قد يمتنع الصدق

الكاذبتان اذا كانتا مثلا على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة وكون

كذبهما معا او الموجبتان انما تصدقان عند وجود الموضوع فاذا كذبتا كان

عدم الموضوع فاذا كذبتا فصدقتا مقابلتاهما بالضرورة وهما السالبتان مثال

الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب مثال السالبتين زيد ليس بكاتب زيد ليس بلا كاتب

وقد يعدم الموضوع احد الضدين بعينه كالشيخ المسن فانه ساكن او لا جنب

كالجسم المسن فانه متحرك او ساكن اولا يتصف بشيء منهما عند الحكم مطلقا فان لا يتصف

بالضدين ولا بامر آخر يتوسطهما كالشفاف اي الخالي عن السواد والساكن وغير ذلك

مما يتوسطهما من الالوان او عند الحكم على الضدين مع عدم الاتصاف بالوسط

سواء عبر عن ذلك الوسط باسم وجودي كالمزج المتوسط بين الحلو والحامض

وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا

ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما الفلك لا ثقيل ولا

خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقيل

والخفيف ولا يتعقل ضدان لان الاضداد وان تكثرت لا تصور عادة الحكماء

الا من اشياء منها وهو متفق على الاجناس ومشروط في الانواع بان تكون الجنس قالوا

لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد لما ان التضاد

بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين

تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك سوى الاستقراء وقد اعترض

عليهم بان الفضيلة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين للانواع كثيرة تحتهما وكذلك الخير

قوله م

للواحد م

والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاضداد بل جاز ان لا بالفضيلة
والرذيلة ليستا ضدين بل هما عدم وملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة وكذا الخير
والشر فان الشرية عدم الخيرية وثانيا بان تلك الامور ليست اعيانا كما هي
فانا نعقل الاشياء التي نطلق عليها الخير او الشر او الفضيلة او الرذيلة مع الذهول
عن كونها خيرات او شرورا او فضائل او رذائل ثم بين تضاد الاجناس الاولية
من العوارض التي يجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وتحت جنس
والفصل واحد حاصله وحل مقدر تقريره ان كل واحد من الضدين يشتمل على
جنس وفصل والجنس لا يقع به تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع بالفصول
والفصول لا يمكن اندراجها تحت جنس واحد فلا يكون وحل الضدين تحت جنس
واحد وتقرير الجواب ان حمل الجنس والفصل واحد في الخارج فالموجود في العين بعينه
جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر في الاعيان حتى يكون
كل منهما موجودا مغايرا لوجود الآخر انما هو باعتبار العقل فالتضاد بالحقيقة
عارض لتمام الماهية لا للفصول الموجودة بالاعتبار لان التضاد انما
هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا ما قيل في
هذا المقام واقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كمفهومي
الحسنة والعصمة فانهما متضادان مع انهما من قبيل المعقول كما بين الامور العدمية اعلى ما يكون

العدم

العدم جزء المفهوم كما في مثال عدم العمى بالنفس وعدم العمى بالغير ولو سلم
ان التضاد لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا نسلم ان وجود
النوع في الاعيان انما هو بعينه في الاعيان اجزائه المطابقة ومحاذية على ان
مرجع وجود الطبائع في الاعيان وكل من الجنس والفصل الصادق المتحد موجود
في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو التضاد الحقيقي لا المشهوري ولم
يتعرض بسائر اقسام التقابل مما صاحبه ولم يبين احوالها لانه يكشف الاضافة

بحث متعلق بمباحث الاعراض **الفصل الثالث في العلة والمعلول**

كل شيء يصدر عنه آخر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الآخر والآخر
معلول له هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية اما وجه ... الى ... المدخل
فانه كاشف عن وجود فضاء له وجه بمكان الشقوق عنه وكعدم العمود الذي هو شرط
السقف فانه كاشف عن وجود مسافة بتحرك السقف الا ان الشرط
ربما لا يعلم الا علة وجودي فغفل عنه بذلك فسبق الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي
هو المحتاج اليه ولا يمكن ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان مرحلة الشيء نفسه
وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة
فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب
وجوده وعدمه معا كالمعد اذ لابد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا

ثم تقدح واعترض على حصر العلل الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ
والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف للذي
يقصد الاذى والداعي الى الفعل كالجوع للاكل وعدم المانع مثل زوال
الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها
علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن المعلول مع انه ليس شيء منه شيئا من الاربع واجيب
بانها بجملتها من تتمة العلل المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها او من
تتمة العلل الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك
الا باستجماع الشرائط وارتفاع الموانع ونحو حصول الادوات من تتمة الفاعل
وما من تتمة المادة ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادة
هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا محتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء
للمعلول ولا ما منه ولا ما لاجله ولا نفع بعدم الحصر في الاقسام الا هو صدق شيء
يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولكن وقع بان المراد ان المعلول
يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا هو
ثانيا وبواسطة احتياجهما اليها فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة
الشيء بلا واسطة اقول لكن بقي شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية
من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم قسموا العلل الى الاربع

لتأخره عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تاثير العلة بالحادث شرط
حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والاوضاع عند
الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل
المستجمع لجميع جهات التاثير فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة
للمعلول لا يكون الا بعد وجوده ووجود المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر
عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة
لجميع ما يتوقف عليه التاثير بعدية زمانية ممنوع ولا يكون بقاء المعلول بعده
اي بعد الفاعل بل اذا انعدم الفاعل يجب انعدام المعلول وهذا الحكم مشترك بين
الفاعل وسائر العلل الناقصة غير المعدة من المادة والصورة والشرط وعدم المانع
والى هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلا شبهة في ان
المعلول لا يبقى بعدهما لانعدام الكل بانعدام جزئه بديهة واما الفاعل والشرط
وعدم المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان متحقق في جميع الازمنة
فوجب ان يتحقق معه الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة فيكون
المعلول في جميع الاوقات محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تاثيره
من وجود الشرط وعدم المانع فاذا انتفى شيء منها في وقت فقد زال ما يحتاج
اليه وجود المعلول في ذلك الوقت فيزول وجوده ايضا لامتناع تحقق المحتاج

بدون المحتاج اليه والالم يكن محتاجا اليه واما المعد فلو كان احتياج المعلول اليه
من حيث عدمه الطارئ على وجوده فبعدمه الطارئ يتحقق تمام العلة فلا يكون
زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مفضيا الى وجوده فان قلت على ما ذكرت
يجب انعدام حال وجود المعلول وعبارة المص يدل على عدم الوجوب قلت لعله اراد
بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين الوجوب واما ما ذكر من الجواز
على معاملة الافراد فهذا قليل اولى وقع بين لان هذا الكلام انما يصح اذا قال
يجوز انعدام المعد حال وجود المعلول وليس كذلك بل انما يستفيد منه الجواز
المعلول بعد المعد حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد
وان وجب بقاء المعلول بعد المعد لكي يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب
المعلول بعد المعد لان العدم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان
وجب في المعد دون وان جاز كان الجواب ما ذكره وزعم بعضهم ان المعد
البعيد يجب انعدامه لحصول المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول
بخلاف المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان المعد سواء كان قريبا
او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول
على تفاوت مراتب الاستعدادات وشيء من مراتبها لا يجوز ان يجامع وجوده
بالفعل لان الاستعداد هو القوة الناقصة بالفعل فكذا ملزومها فلا يجامعه

واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع اوقاته الى علته لا الى
العلة الموجدة له ولا يمتنع بانعدامها ومن الجائز ان يكون لمعلول واحد علتان
مستقلتان على البدل فاذا وجدت احدهما ثم انعدمت فوجدت الاخرى
في زمان انعدام الاول فوجد المعلول فيه ولا يلزم انعدامه بانعدام علته
المستقلة واجيب بان ما ذكر على امتناع اجتماع علتين مستقلتين محال على البدل
وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط اخر
واجيب بانه لا استحالة في ان يكون كل واحد منهما علة لو وجدت شخصي علتان
مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون كل واحد منهما
بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي واما ان يوجد
احدى تينك العلتين فيوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة ويوجد الاخرى
فمستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام الاول وجد بالثاني
لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا بالاولى
فلو كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مستندة للمعلول اصل
الوجود لانه حاصل تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انها تفيد بقاء الوجود
الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه فظهر
ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث اذا وجدت احديهما استحال وجود

117

بعينه فان امكن ان توجد بدل الاول شئ آخر فانه يجب ما ذكرنا انه يتم
في تعدد العلة التامة او لابد لكل واحد من العلتين من تأثير ودون تعدد الشرط
وان توقف تأثيره في احدهما لا بعينه لم يكن لخصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط
وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية
الآخر تأثيرا آخر ونحو ما ذكرناه يكون شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير
اذا كان المانع مركبا من جزئين مثلا انتفى بانتفاء احدهما لا بعينه فلا تعدد
في عدم المانع واذا كان التأثير موقوفا على خصوصية احد العدمين زال بزوال
ذلك العدم ويكون التأثير الموقوف على خصوصية العدم الآخر تأثيرا آخر
انتهى كلامه اقول وفيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى ووجد علة ثانية ويستمر وجود المعلول بسبب الثانية قوله وان لم ينعدم
كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد ان اصل الوجود الوجود الحاصل
للمعلول في الزمان الاول نختار ان العلة الثانية لا تفيده ويستقل بها
لا يمتنع ذلك وان اراد ان اصل الوجود بعض الوجود اعم من ان يكون في الزمان
الاول او غيره نختار انها تفيد وجود المعلول في غير الزمان الذي هو
زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع فان وجود المعلول
في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان السابق

مع وجوده في الحال او جاز ان يتوقف
تأثيره على احدهما لا بعينه فيجب
او ان توقف تأثيره

الى ان يكون مؤثرا في وجوده وهو العلة الفاعلية والى ان يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية
ومنهم من خص القسمة وجعل هذه المذكورات شروطا وكذا ان تقول من ايهم تفصيل ما
العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود او ما لاجله
او لا هذا ولا ذاك والاول اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه
وهو المانع او كلاهما وهو المعد وسمي مع قال جزء اما ان يكون جزءا عقليا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاصل لهذا
لان الكلام فيما يتوقف عليه الخارجي وحيث يذكر لفظ العلة مطلقا يراد به
الفاعلية ويذكر البواقي باوصافها وما يجاوز اخرى كما يقال العلة الغائية
جزء ركني ويقال للمادة مادة وطينة ويقال للغاية غاية وغرض مبدأ ما يعاقب
التأثير وعند وجوده يجمع جهات التأثير يكون وجود المعلول عند وجود
الفاعل التام لجميع ما يتوقف عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة لانها لو وجد
المعلول والا فلنفرض وجوده معه في زمان وعدمه معه في زمان آخر فوجوده
في ذلك الزمان ان كان لا لامر لم يوجد في الزمان الآخر لم يكن مستحقا ما وجد
مستحقا وان لم يكن لامر لزم ترجح المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح الحاصل
الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا يندفع ما يقال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا بلا مرجح
من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل اتفاقا هو الترجح بلا مرجح لانا نفرض ان ارادة او

تعقلها لكونه من شرائط التأثير موجود في الزمان ثبتا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص ح
الزماني فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه باطل بالبديهة
واتفاقا كما ذكر ولا يجب مقارنة العدم الى المحال ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القدم الى المؤثر او نقول ان المتبادر من هذه
العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك باطل
قطعا لما ثبت انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول
عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول وان يكون
مستعقبا له لانا نقول اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تاثيره فاما ان يوجد
المعلول مقارنا لوجود فاعله او بعده بزمان فان كان الاول ثبت
ما ادعيناه وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان منقسم ويمكن وجود المعلول في بعض
اجزائه اذ لا يحصل له امتناعه بعد تمام العلة ووجوده بعد هذا الزمان مع امكانه
قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله ممكن فوجوده بعد وجود
فاعله ترجيح بلا مرجح لا يقال وجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح
لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تاثيره بزمان ترجيح بلا مرجح مقارنتها وعكس هذا يعني ان يكون وجوده مقارنا
في الاول وبعد تأخره عن معلول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم

الذي هو اثر العلة الاول لا يقال يمتنع هذا لكون العلة الثانية وجود المعلول
في الزمان بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية يعتقد بقاء
المعلول الحاصل بالعلة الاول فلم يكن مستقلا لانا نقول العلة الثانية يعتقد
نفس الوجود من غير اشتراط ان يكون في الزمان الثاني والاول يكون لها وحدث
العلة الثانية في ان انعدام العلة الاول بحيث لم يتخلل بين زماني وجود
المعلول زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا وذلك لا يمتنع في
استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون للمعلول الواحد عللا
يعتقد احدها اصل الوجود وفي آن انعدامه توجد علة اخرى فيعتقد بقاء الوجود
الحاصل بالعلة الاول فحينئذ يلزم ان لا يكون العلة الاخرى مستقلة بعينها لانهما
كونها مستقلة اذ المطلوب جواز بقاء المعلول بعد انعدام علته باي
وجه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع اعادة المعدوم وذلك
لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله انه انعدم المعلول بانعدام الاول
ثم وجد بالعلة الثانية لزم اعادة المعدوم انه انعدم بانعدام الاول ثبت
ما ادعيناه سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تاثير
احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تاثيره
على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصه الآخر تاثيرا

اقول لم لا يدل على الاستحالة اذ يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان وقد سبق انه
لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان
يكون واحد منها بحيث لو وجدت ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي فان حصول
وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها او يكون خصوص شي
منها عليه فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد
المعلول الا بوجوده فلا يكون الاخر علة هف وحل منع التعدد في العلة
او انه لم خصوص شي منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يتطرق من ان [illegible]
بعد الفناء وان المعلول يبقى بعد علته بعد [illegible] ان [illegible] جعل ما [illegible] علة حقيقة
وكذا [illegible] تعالى لا شك ان الاب له مدخل في وجود الابن وجودا [illegible] فاعل
او شرطا له مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا البناء علة فاعلة او شرط الحركة
الالة [illegible] الحركة بعده فبطل ما ادعيتموه من ان المعلول لا يوجد
بعد العلة فان الاب بارادة مخصوصة وحركة معينة علة فاعلة او شرط
[illegible] التامة [illegible] وحركة [illegible] على [illegible] ثم حصول [illegible] زمانا
مع [illegible] على الاستعداد لحصول الصورة الا انه حصل [illegible] الصورة
من المبدأ الفياض [illegible] على غير الاب [illegible] جاز
بقاؤه بعده وكذلك البناء [illegible] الحركة [illegible]

عليه من المبدأ وجمع وحدته تعدد المعلول الفعال اذا كان واحدا في ذاته ولم
يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا بامر [illegible] عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد فلا
[illegible] المتكلمين وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في المذهب [illegible] وجوازه في الفاعل
المختار [illegible] واما النزاع معهم في ان المبدأ الاول موجب او مختار وحقيقة
ان الفاعل اذا تعدد ارادته او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان [illegible]
بصدوره او فيه كثرة [illegible] تعدد ارادته او [illegible] تعلقها فلا يكون واحدا
من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد [illegible] ما كان واحدا فيه [illegible]
[illegible] الحكماء [illegible] الاول لو كان [illegible] الواحد الحقيقي كان [illegible]
مصدرا للامرين كانت مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك كان كل منهما [illegible]
حقيقي كان لامر واحد [illegible] مختلفان وان دخل فيه [illegible]
[illegible] واحد [illegible] واحدا وان خرجا [illegible] احدهما وكان [illegible]
الشيء [illegible] فان المصدرية [illegible] الا [illegible] الواحد الحقيقي [illegible]
هو وحده مصدرا والمصدر [illegible] فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية
وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية [illegible] تسلسل [illegible]
[illegible] انه لو تم هذا الدليل لزم [illegible] فانا نقول لو صدر عن الواحد
الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء اما [illegible] لكونه نسبة بينه وبين غيره [illegible]

فهو اما داخل فيه ويلزم تركبه او خارج عنه معلول له فاقرانتقال ونتقل الكلام الى صدوره
فيتسلسل او ينتهي ونقول ان كل شيء له حد ذكره الشيخ الصادر عن الواحد الا الشي
مصدريته لكل الشي ولا شي واحد وهو ينافي ما ادعيتم من ان العلة والمعلول عند اتحاد
العلة وتارة بالتحقيق وهو ان المصدرية امر اعتباري فيمتنع عن المصدر قبل ان
يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها تصدر عنها معلولها المعين لا يكون
لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول باولى من
اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فاذا فرضنا سلبا ان العلة
تصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون لها مع البرودة خصوصية لا يكون لها مع غيرها
وبحسب ذلك تقتضي صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وفي الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدر فيكون موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول وما فيه تعبير عن تلك
الخصوصية بالمصدرية تارة وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها
المعلول مرة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو المقصود من هذا المقام من ان الخصوصية
ارتفع عليها الاشكال الا بهذا الاضافة لكن لم نقصد بها مفهوما الا اضافة
بل امرا مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا يكون
له ذلك مع غيره وصح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز
فما لا ينكر فاندفع المنع وهو ظاهر والنقض ايضا فان المعلول اذا كان واحدا يكون

مصدريته بالمعنى المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه
يحتمل ح مصدريتان متغايرتان لا يمكن ان يكون كلتاهما عين ذات المصدر
اتفاقا ولا ان يكون واحد منهما داخلة فيه فيلزم ان يكون احدهما لا اقل خارجا
معلولا له ويتم الكلام اه اقول واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون للذات
واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة او غير
متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيصدر عنها تلك
الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر
معين فلا نسلم انها موجودة قوله وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون
موجودة قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة
يجب ان يكون في الحقيقة فاعلا حتى يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع
معلول معين ومع امر عدمي اخر له خصوصية مع معلول اخر فلا يكون الخصوصية
هي الفاعل بل المجموع الا حد منه وعرضه وان اراد بالمصدر ما له مدخل في التقدم
سلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا المعنى يجب ان يكون موجودا
لانه قال اثبات المعلول ليس متوقفا على وجود الخصوصية بل يكفيه تقدمها على المعلول
او يلزم ح تكثر الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول الواجب بعدد الالات
العدمية تكثر الواحد الحقيقي لزم ان لا يكون سلب اشياء كثيرة عن شي واحد من جميع

الوجوه لاستلزام الكثرة فيه لكنه باطل لان جميع ما سواه معلول عنه بالضرورة وثانيا
وان سلب شيء عن شيء او عقله لا يتحقق في العقل الا بعد تعقل سلوب شيء عنه متقدما
ولا يكفيه ثبوت السلوب عنه وحده فح لا يكون الواحد الحقيقي من حيث هو واحد حقيقي
مسلوبا عنه اشياء كثيرة فمدفوع بان الواحد الحقيقي كالواجب مع ما تعدد منه اشياء
الى اخر ما سلوب والاضافات وان لم يكن متحققة في الخارج ولا يوجد ذكر الالتفات
على تعقل المسلوب عنه والمسلوب الثاني المتوقف على تعقلهما … لا انضافة …
الثالث لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر مستدلا بتعدد المؤثر فيمتنع
الاستدلال منه عليه لكن هذا الاستدلال مركوز في العقول فانا اذا رأينا الآثار المختلفة الموجودة
والنار يدفع حرارة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء فعلم انه كلما تعدد المعلول
تعدد العلة وينعكس على النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب والجواب
ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
رأينا ولا نجد معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا نجد معه كما كان مع النار علمنا تخلف
اثر كل منهما عن الآخر وانهما متغايران فلو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الا
ستدلال بها على تعدد المؤثر وهذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا و ليس الا ان ب ليس ا فيلزم اجتماع النقيضين
والجواب ان مصدر صدور ا هو لا مصدر صدور لا ا لا ان معنى صدور ب وهذا الوجه كما ترى [illegible]

الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلب قال الامام العجب ممن صرف عمره
في المنطق ليتعصم عن الغلط ثم يطلق هذا المطلب الاشد على حتى تقع في غلط يضحك منه
الصبيان ثم توهم الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى جواب
استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد عن المعلول الاول الا
واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة
واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له
بوسط او بغير وسط وهذا باطل بالضرورة وتقرير الجواب انه يمكن ان يلزم لوازم
في المعلول الاول مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا
ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر
واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات عقلية لا يصح عللا للاعيان الخارجية
ولما كان هذا الظاهر انها ليست عللا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف
بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصح ان يجعل مبدأ للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك ويحكم بان الصادر الاول منه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب
والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها مدخل في ثبوت الغير

لزم الدور واعترض بان تاثيرهما لا يتوقف على شرب الغير بل تعلقها يتوقف على
تعلق الغير كما قررنا دورا واولــان ان سلمنا انه لا يتحقق يتوقف على كون كل
من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا يتصور تحققها الا بعد تحققهما والمقصد
في الاشارات هو بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لا بطال ان صدور الكثرة
على الواحد بوجه آخر حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول ولكن آ وصدر عنه شيء اولا
ولكن ب صدر اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب
شيء ولكن ج وعن ب وحده شيء ولكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الآخر والا جوزنا ان يصدر عن آ ب بالنظر الى شيء آخر
صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج ود معا ثالث وبتوسط ب ج رابع
وبتوسط د خامس وبتوسط ب ج سادس وعن ب بتوسط ج سابع
وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده
حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن آ بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون
في واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء

كثرة

وان الواحد شخص قد يكون معلولا لعلتين

كثرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات
الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول ومع ذلك لا يكون
الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض عن المورد على الوجه
الاول وهكذا الحكم ينعكس على نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس بمعنى ان

بعكس

الواحد بالشخص لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بالافادة خلافا لبعض المتكلمين
وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين لكونها علة واستغنائه
عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف عن كل منهما الى
شيء منها علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان ينتهي الى
الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان
لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع
فانه لا يمتنع احتياج المستقلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى ولا يلزم
احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه واورد الامام ان المعلول
النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع اسناده الى غيرها وهو ظ
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه
لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا

بل يجوز ان تحتاج لذاتها الى علة ما ويكون الاسناد الى العلة المعينة من جهة
المعلول لا من جهة تلك العلة المعينة بخلاف المطلقة من جانب المعلول الى علة ما
بحيث يكون التعيين من جانب العلة اتفاقا لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها
مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها يجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين
مستقلتين مع عدم ان تحتاج الى كل منهما بعينه لئلا يلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه
الذي لا ينافي الاحتياج كما هو شان المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون
الاسناد الى علة معينة باشياء واقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول
الى تلك العلة المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا بعلتين مستقلتين ولا يكون
محتاجا الى شيء منهما بعينه مع عدم احتياجها كونه محتاجا ومستغنيا بالنسبة
الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي
الاحتياج لانهما اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم
احدهما الذي هو اعم منهما فلا يتم الدليل الاول وايضا فلنا ان نختار في الدليل
الثالث شقا رابعا وهو ان يتوقف المعلول على احد العلتين لا بعينها فلا يلزم
شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم هو ايضا واقول ان المعلول
الشخصي على ما تقدم مع ان تعين العلة من جانبها فلا احتياج الى كل واحد منهما
بعينها ويلزم ما ذكرنا ولهذا ادام الكفاية على توارد تامة على سبيل البدل اما ابتداء

اوعلى

او على سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ المقتضي بالعلية على تقدير وجود كل
واحد منهما انما هي الموجود في ح دون ما يوجد بعدها او وحده ثم يعدم
هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها
ايضا لانهما انما يكونان من عوارض الوجود الخارجي فان استغناء شيء عن العلة معناه
ان يوجد بدونها واحتياجه اليها ان لا يوجد بدونها فما لا يكون موجودا
لا يتصف بشيء منهما والطبائع لا وجود لها في الخارج انما الموجود فيه
اشخاصها وهو المراد من ان الواحد بالنوع يكون له علل متعددة ليس معناه
ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها
التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يقع بعضها بهذه و
بعضها بتلك وبه اللسان ان العلية والمعلولية من ثواني المعقولات
اقول لا شك في انهما من الامور الاعتبارية بعد اللزوم التي لا ما بحذائها المعقولات
الثانية بمعنى بحيث يعرف بالتامل وبينهما مقابلة التضائف ويجب بحيث لا
في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين بان يكون علة لامر ومعلولا لامر اخر
كالعلل المتوسطة ولا يمكن ان الى العلة والمعلول معا اي في العلية
والمعلولية اي لا يكون العلة معروضة لمعلولها بوسط او بغير وسط والمعلول
علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور

في بطلان الدور

ولم يذكر دليلاً على بطلانه كما سنذكر على بطلان التسلسل لكأنه يدعي بداهته
كما ذهب اليه الامام الرازي واستدل بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان
الشيء علة لعلته لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين
واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات في
تعقل معنى التقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء
على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو عين المتنازع فيه
وان كان مما لفاقي اللفظ وان كان معنى التقدم امرا وراء المذكور فلا بد من
تصويره اولا ثم تقريره باقامة الدليل عليه ثم نقول وراء المنع والمفاصل لا نتصور
هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له معنى ما سواها فلا نم ان ذلك
المفهوم ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور
مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم ح افتقار كل واحد
الى نفسه وانه مح اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال والاولى
ان يقال نسبة المفتقر اليه الى المفتقر بالوجوب لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة
معينة بل علة ما وبين الوجوب والامكان منافاة وانما كان هذا
اولى من ذلك الاول لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واقول وكيف

لانه جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان نشأ منهما نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلفت الجهة لا يكون ما ذكر
بصدد ابطاله اذ لا نزاع في بطلان الدور ولا دور اذا مع اتحاد الجهة
ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء مفتقرا ومفتقرا اليه كلاهما من جهة والحق
وبعد تحقق الدور يكون شيء معلولا ومفتقرا اليه من جهة واحدة لا يقدح في ذلك
ان يترتب على كونه معلولا صفة لذلك الشيء وعلى كونه معلولا اليه صفة اخرى له
مغايرة للاولى كما لا يخفى بصدده فان منشأ احد النسبتين هو كونه معلولا
ومنشأ الاخرى هو كونه معلولا اليه واعترض عليه الفاضل الاصفهاني بانه ان
اراد بالافتقار في الدليل المرضي عنده امتناع الانفكاك مطلقا فيرد
شاكلة الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين
عن الاخر ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم منه هذا
المعنى بين العلة والمعلول لا امتناع الانفكاك مع نعت التاخر اي تاخر
المفتقر الذي عن المفتقر اليه فاذن الثاني ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه
اذ يقول ح ان اردت بتاخر المعلول معنى المعلولية كان قولك
كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول
للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من تصويره وتقريره

فالشبهة مشتركة بين الوصلين المزدوج والمرضي المعروف والجواب عن تلك
الشبهة ان بين العلة والمعلول ترتيبا بحيث يصح ان يقال كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فانا نجد لا شك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم ولا يصح
ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتب المعلول على العلة
بالفاء ويمتنع من عكسه وهذا المعنى يقال له بالنسبة الى العلة كونه علة ومتقدما
وموجبا له ومعطيا له وموقوفا عليه وبالنسبة الى المعلول كونه معلولا ومتأخرا
ومحتاجا ومستفيدا وموقوفا فحاصل الاستدلال انه لو كان شيء علة لعلته
لزم كونه علة لنفسه وبعبارة اخرى يلزم توقف الشيء على نفسه وبعبارة اخرى
لزم احتياجه الى نفسه وذلك باطل ضرورة فان قيل اللزوم ممنوع وسند المنع
وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا اليه
وذلك الشيء فان العلة القريبة محتاجة في تحققه والا لم توجد البعيدة
والا لزم تخلف الشيء عن العلة القريبة وثانيهما انه يجوز ان يكون شيئان فاحسنه
كل منها علة لوجود الآخر او ماهية احدهما علة لوجود الآخر ووجود الآخر
علة لوجود الاول ولنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة القريبة
لا توجد بدون العلة البعيدة لان العلة البعيدة علة قريبة لعلة القريبة
فلو وجدت بدونها لزم وجود المعلول مع علته القريبة وبطلانه ظاهر ولان

كون الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة
ان العلة الموجدة لا يجوز ان تكون موجودة قبل وجود معلولها الذي هو
علة لعلته هذا على الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه ولا يترتب موجودات
في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من آحاد السلسلة ممتنع الحصول
بدون علة واجبة وذلك لكونه ممكنا محتاجا الى علة موجدة لا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة
يجب اولا فيوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب
على المعلول كما عرفت فالمجموع ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول ايضا لكونه ممكنا
بدون علة واجبة لم تتقدم على الاحاد الموجودات بل لم يوجد شيء منها
فتحقق وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة او لانه غير متناه فيجوز
وذهب بعض الحكماء الى غير النهاية بعلل كل منها يجب بغيره ويوجده بغيره
ولا ينتهي الى موجود واجب لذاته لانه قد علمنا انه لا بد من وجود علة واجبة
لذاتها مفارقة وللتطبيق من علة قد فصل منها آحاد متناهية ومن علة التي
لم يفصل منها هذا برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه
وتوضيحه انه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية تحققت هناك جملتان
احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او
العلة التي قبلها بعدة متناهية فيطبق بين جملة التي قد فصل منها آحاد متناهية

برهان التطبيق

126

وبجملة الاخرى وكونه تطبيق جزء الناقص على جزء التام ويلزم جزءاً فان وقع بازاء كل
جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو محال وان لم يقع فلا يتصور
ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي
الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد على الناقصة الا بقدر متناه فيلزم
تناهيهما ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا
نختار انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نم لزوم التساوي
فانهما [illegible] وذلك كما يكون للتمام [illegible] يكون لعدم التناهي وايضا
انما يلزم من المجموع اي من السلاسل العلل والمعلولات ومن فصل عدد متناه
منها [illegible] يحصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه [illegible]
فيكون المجموع محالا لا يلزم من ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع [illegible] وعدم
مع وكل واحد من جزئه [illegible] وايضا [illegible] منقوض بالاعداد
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند الفلاسفة [illegible] بالتطبيق
مع ان الجملة [illegible] على الاول [illegible] دعوى الضرورة في ان كل [illegible]
[illegible] ومن [illegible] متفاوتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
[illegible] الانقطاع وعلى الثاني انه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء من
اجزائه واجبا محالا لا [illegible] نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا

وعن النقض بالاعداد بانها من الاعتبارات العقلية ولا تحقق لها في الوجود
من العدد وات الاحاد معا [illegible] وعن النقض بالنفوس على ما لا تقول الشانية
الموجود [illegible] الفلكية والتي لو وجدت [illegible] لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة
بان المتكلمين يجمعون على استحالة لا تناهيهما واجزاء برهان التطبيق فيهما و
[illegible] حدوث العالم واما الحكماء المشترطون في استحالة ما لا يتناهى
اجتماعها في الوجود والترتب بينها فهم يقولون اذا كانت الاحاد موجودة
معا بالفعل وكان بينها ترتيب [illegible] واجعل الاول من احد الجملتين بازاء
الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا [illegible] التطبيق [illegible]
واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احادها بازاء الاحاد
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس
في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن ومن المعلوم لا يتصور
وقوع احاد واحد الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا في
الخارج او في الذهن وكذا الامر المطلق اذا كانت الاحاد موجودة معا لكن
لا [illegible] ترتب لوجب [illegible] من كون الاول بازاء الاول وكون الثاني
الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا اذ ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء
واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاول واعتبره بازاء

واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلاً لا دفعة ولا في
زمان متناه حتى يتصور فيها كل تطبيق ويظهر التخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع
الوهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على
الاستواء من احداهما بحيث يكون في الاول اذا طبق طرف احدى الجملتين على طرف
الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احداهما بازاء جزء من الثانية وليس الحال في
اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من احصائها وتفاصيلها ولا يكفي على التمايز
ان وضع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء واحد من احاد الجملة الثانية
اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الحكمية وان لم يكن بين احادها
ترتيب والعقل يعرض ذلك الحكم واعاجيه بتكلف التخلف ولا يحتاج في ذلك
الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الحكم ملاحظتها
اجمالا سره في التطبيق يدل على ان الامور الغير المتناهية الموجودة معا
مطلقا محال سواء كان منها ترتيب او لا ولان التطبيق باعتبار التشبيه
يكفي بتعدد كل واحد منها باعتبار ما هو عليه مما عليها الوجود ازوما و
احدى النسبتين على الاخرى من حيث السبق بهذا او آخر على ... لا انه
تترك المعلول المحض من السلسلة المفروضة اذا كان السرع ... العلل او العلل المحضة
اذا كان الشيء كان المعلولات وحصل كل من الاحاد التي فوقه على تقدير الاول وكما

على تقدير الثاني متعدد الاعتبار وصف العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له
من حيث انه معلول فحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى
المعلولات ولم يلزم عند التطبيق منهما زيادة وصف العلية على التقدير الاول
وزيادة وصف المعلولية على التقدير الثاني ضرورة سبق العلة على المعلول
فان كل علة على التقدير الاول لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول
المحض عن السلسلة على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول
تلك العلة المنطبقة عليها واما تحاشيا ان تجنب وصف العلية والمعلولية
وتعدد الاعتبار بمجرد الانطباق بينهما وكل علة ومعلول منطبقين لا بد
ان يكون قبلهما علة فاذا انطبق افراد المعلولات بمراتبها ...
منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات لم ينطبق
عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات
على علته فلا تكون علة متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت بطلانه
فرد سلسلة المعلولات بواحدة وهو انقطاع التقسيم وكذا كل معلول على التقدير
الثاني لا ينطبق على علته بل على معلول المتاخر عنها وعدد المعلول انما كل
معلول وعلة منطبقين لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على عكس ما بيناه زيادة
سلسلة المعلول لا على سلسلة العلل بواحدة وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع

ان كان لبعض اجزائه كان موثرا في نفسه وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء
ليس علة تامة اذ علة الكل بالجزء بحث بكيف تكون علة جزئي هو محتاج الى الاتيان هو مركب كله
بجزئه ان آخر تقريره ان جميع تلك الموجودات المتسلسلة او الواحد بحيث لا يدخل
فيما غيره ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك انه موجود ممكن لما الوجود لجميع
اجزائه الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما
فلافتقاره لا جزئه المكثر واذا كان الجميع موجودا ممكنا فوجده بالاستقلال اما
نفسه وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منه وهو ايضا باطل لاستلزامه كون ذلك الجزء علة
ولعله سنادا على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة
لكل جزء منه اولو كان الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب
عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون
جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة فلا يحصل بدونه
واما خارج عنه وهو المطلوب ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
ان يكون علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء
السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة
لو ارد [illegible] ان علل [illegible] معلول واحد شخصي وهو خلاف المفروض لانا فرضنا
ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى الآخر منها الى غير النهاية تحقيق واضح الكلام

لانا

لانا فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية [illegible] فلم
وايضا لو لم تكن السلسلة [illegible] علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فكيف [illegible]
مع وضعها غير متناهية وبما ذكرنا ظهر ان دفع ما قيل من انه ان اريد بالعلة التامة
منها جميع السلسلة المعلولة التامة فلا نسلم استحالة كونها نفس السلسلة فان العلة التامة
بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب والممكن
فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها وان اريد العلة الفاعلة
فلا نسلم استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء
السلسلة حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب
مستندا الى غير الفاعلة فاعلة كالخشب من السرير لانا قد صرحنا ان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير ففاعله المستقل ليس هو النجار وحده
بل مع فاعل الخشبات ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء محتاج الى
علة فلا يستقل بدونها ان احتياج المعلول الى ما هو علة لها يوجد لا ينافي
لا ينافي استقلالها في الايجاد بل ينافي احتياجها الى ما هو علة لمعلولها [illegible]
في الايجاد وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
علة لكل جزء منه اما ان يريد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء في نفسها عند ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون [illegible] كثرة

الاجزاء شيئا فشيئا كما في ترتب الترتيب واللحقة فعند حدوث جزء الاول ان ١٢٩
لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو
ظاهر البطلان وان وجدت لزم تخلف المعلول اعنى جزء الآخر عن علته المستقلة
بالاى وجد في بطلانه واما ان مراد انها علة لكل جزء من المركب اما بتعينها او بجزء
منها بحيث يكون كل جزء معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها
وان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة ايضا مرتبة الاجزاء
بحيث يتحقق كل جزء منه بجزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم والتخلف
وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيد المطلوب اعنى امتناع كون العلة المستقلة
للسلسلة جزءا منها او من اجزائها لم لا يجوز ان تكون علة بهذا المعنى مع ان … علته
التي لنفسه او لعلله وذلك مجموع الاجزاء التي كل منها مفروض للعلية والمعلولية
بحيث لا يخرج منها الا المعلول المحض المتاخر عن الكل بحسب العلية المتقدم عليه بحسب الرتبة
حيث يعتبر من جانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير
وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققه ومع
كل جزء منه فان تعين جزء من السلسلة يكون علية المجموع الذي قبل ما فيه المعلول
الاخير وهكذا الى كل مجموع قبله لا الى نهاية فان قيل بعد المعلول المحض لا بعض
علة مستقلة بالى السلسلة لانه ممكن محتاج الى علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج بالاجتماع

السلسلة ايضا الى تلك العلة وهكذا كل مجموع يفرض مما يوجد تسلسله الا بعمادة
من تلك العلل ولانه ليس بكاف في تحقق التسلسل لابد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا
لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار الى امر داخل معا ولى خارج
على ما تحقق وقد فرضنا ان كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل
للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل نحن نقول من الابتداء علة الكل لا يجوز ان يكون
كل جزء منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء مفروض علته اولى منه بان يكون
علة للكل لكونها اكثر تاثيرا فيلزم ان الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية
لا ان غيره من الاجزاء على تعدده للكل لا يستقل بايجاد الكل بل محتاج في ايجاده الى ما
خارج هو علته … وعلى اصل الدليل منع آخر وهو انا لا نسلم افتقار الكل الى امر
الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة
كل منها بعلته وقد يقال انها ممكن محتاج … بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته
فلا يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد
وما قيل جميع تلك العلل الموجدة التي هي علة موجدة للسلسلة بأسرها اما ان يكون
عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة موجود آخر ممكن محتاج
الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا الممكنات قد احتاج كل
منها الى علته وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل هذا

وانّ قوله لان المجموع لو علّة تامة ان اراد بالعلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء
فيعود عرفت فساده وان اراد بها المؤثر بالاستقلال فحقّه ان يكون مقدما على قوله
ولان المؤثر في المجموع اه او وجه آخر لوجه بطلان تسلسل العلل لا على انفصاله لزم زيادة
عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل لان العلية والمعلولية متضائفان
تضائفا حقيقيا ومن لوازمها التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد المتضائفين
الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد واحد منهما واحد من
الآخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة ووجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو
معلول على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا
لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلة على عدد المعلولية
لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة فهو علة من غير عكس كالعلة الاول وجه آخر انه
لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كانت من العلل او المعلولات فعلى الحاله
تشتمل على الوف فعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة
احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الاحاد يجب ان يكون الف مرة
مثل عدة مائة الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل لان الاحاد ح تشتمل
على جملتين احديهما بقدر عدة الالف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى الجملة
التي بقدر عدة الالف اما ان يكون من جانب التناهي او من جانب عدم التناهي وعلى التقدير

عدم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين بل من منقطع فيحصل
جانب متناهي فعلى الثاني التزوم ايضا لزوم التناهي على التقدير الاول لان عدة
الالوف متناهية لكونها محصورة بين الحاصرين هما طرفا السلسلة والطرف المنقطع
الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد على عدة الالوف على ما هو المفروض
واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع
الاحاد والمتألفة من الالوف والمتألف من الجملة المتناهية الاعداد من الاحاد
متناه بالضرورة واما على تقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة
الالوف يجب ح ان يكون من جانب التناهي ويكون متناهيا ضرورة انحصارها بين طرفي
السلسلة ومبدأ عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف فيلزم
عدم تناهي عدة الالوف بالضرورة عدم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عدة
واحادا على تقدير تمنع المنفصلة القائلة بان هذا اما مساو او اكثر او اقل
فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي ويمكن دفعه بعد الفروع
وان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين فهما اما متساويتان
او متفاوتان ونحكي التسميتان اي العلية والمعلولية ولعل المراد بهما
العلية والمعلولية مطلقا اي العاعلية والمعلولية على ما سيتضح في طرق النقيض
اي الوجود والعدم على معنى انه اذا تحقق المعلولية من وجودي وبالعكس

او انحصرت المعلولية في موجود وجودي تحقق العلية في موجود عدمي تحقق المعلولية في
موجود عدمي وهو ممتنع لمنافيهما في العدم وذلك لانه لا يمكن تاثير العدمي في الوجودي
ولزم من ذلك انه اذا كانت العلة الفاعلة عدمية كان المعلول ايضا عدميا وانه
اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة الفاعلة وجودية ايضا فان ثبت ان تاثير
الوجودي في العدمي لا يجوز ثبت ما ادعاه بتمامه لانه يلزم منه انه اذا كانت العلة الفاعلة
وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا
عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم علة للوجود
وان عدم العلة الفاعلة لعدم المعلول لم يجز ان يكون الوجودي علة فاعلة
للعدمي والا لكان الوجودي علة فاعلة لعدم العدمي الذي هو وجودي هف
اقول مردود بانه يجوز ان يكون الوجودي الذي هو علة فاعلة للعدمي
هو الواجب ولا يتصور لعدمه حتى يلزم ان يكون علة للوجودي وكذا ما قيل
لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان عدميا وملكة ولكن العدمي لا بد له من علة
موجودة اذ الموجود لا يصير الا عن موجود وعدم ملكة العلة علة لذلك العدمي لان
عدم العلة علة لعدم المعلول وقد فرض ان الوجودي علة له اي علة لذلك العدمي
فيتوارد علتان على معلول واحد مردود بانه يجوز ان لا يكون لملكة علة اذ ليس
من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة اذ من الممكنات ما لا مدخل في الوجود ازلا

وايضا

وايضا ونوقش بجواز ان يكون علة واجب الوجود فلا يقال فعلم ان يكون معلولة
ايضا موجودا الوجود علة بجواز ان يكون وجوده متوقفا على شرط لم يتحقق بعد
والقبول والفعل متنافيان من اي ولتسمية متلازمين فان الحكماء البسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يكون مصدرا للاثر وقابلا له وهو اعلى
وكذا امتناع اتصاف الواجب تعالى بصفات حقيقية زائدة على ذاته على قول
الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عندا اي والنسبة
اي عند اتي ونسبة الفعل ونسبة القبول بان يكون نسبة الفعل واقعة هي
المتنسبين اللذين وقع نسبة القبول بينهما وذلك لتنافي لازميهما اعني الوجوب
اللازم للفعل والامكان اللازم للقبول فان الفاعل للشيء يجب عنه وجوده
وجود المفعول والقابل له لا يجب عند وجوده وجود المقبول بل يمكن حصوله
فيه ورد عليه انه ان اراد ان الفاعل اذا اجتمع شرائط تاثيره وارتفع موانعه
وصار الفعل موصوفا بالعلية وجب وجود المفعول منه وكذا القول ان
القابل اذا اجتمع معه ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود المقبول
فيه فلا فرق بينهما وان اراد ان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول وكذا عدمه
فكذا القول ان الفاعل وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه فلا فرق ايضا
والجواب عن ذلك بان الفاعل يجب ان يكون مستقلا في الفعل القوي وعيا المفعول وجب

انه فاعل دون القابل اذ لا تتصور استقلاله وايجابه من حيث انه قابل لشيء بل القبول
فالفعل وحده من حيث الكل والقبول لا من حيث الكل اصلا عدم اجتماعهما في شيء من جهة واحدة
لزم امكان الوجوب واستلزامه من تلك الجهة وهو محال اقول مدفوع بان امكان
الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به هذا المجيب وامتناع الوجوب انما يلزم
لشيء من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية ولا محذور في ذلك ويجب
التخالف بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة والا فلا
يجب ان المعلول ان كان محتاجا الى العلة في ذاته وماهيته يجب ان يكون
ماهيته مخالفة لماهية العلة والا لزم ان يكون ماهية المعلول محتاجة الى نفسها
وانه ممتنع وان كان محتاجا الى العلة في تشخصه لا في نوعه وماهيته جاز ان يتفقا في
الماهية وان يختلفا في الماهية ايضا ولا يمكن صدق احدى النتيجتين على الكل
بمعنى انه لا يمكن ان كان كل شيء علة فاعلة لآخر فكان من جملة كل شيء ثم لشيء صاحب لذلك الفاعل مع
لا يجب ان يكون ذلك الصاحب فاعلا لذلك الآخر بل لا يجوز ذلك لامتناع
ان يكون لشيء واحد علتان في مرتبة واحدة وكذا الحال في صاحب المعلول
فانه لا يجب كونه معلولا لعلة ذلك المعلول بل لا يجوز ذلك اذا فرضت عنهما لمامر
له واحدة وليس التشخص من العنصريات علة لذاته لتشخص آخر الا لم ينته الى التشخص
معه لو كان التشخص من العنصريات تحت فاعليته وماهيته علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص

علة لآخر منها لاشتماله على تلك الماهية ويلزم لانها في اشخاص العناصر من شيء موجود
معا وفيه نظر لانا لا نسلم انه يلزم منه ان يكون كل شخص علة لآخر وانما اللازم ان
يكون كل شخص من اشخاص العناصر لاشتماله على الماهية العنصرية علة لتلك الشخص الآخر
المعلول ايضا ولاستغنائه عنه بغيره ودليل آخر على ان العناصر ليست علة لذاته
بعضها لبعض بوجه ان العناصر ليس بعضها اولى بان يكون علة لذاته بعضها
من غيره بل كلها في ذلك سواء فيمتنع ما فرضناه معلولا لما فرضناه علة لعدم ذلك
المفروض بوجه وفيه نظر لان يجب العلة الذاتية على غيرها ان يكون علة
لماهيته وصدقه ان يكون العلة هي الماهية بحيث لا يكون لخصوصية الافراد
مدخل في تلك العلية فلا يمنع لاحتياج المعلول واستغنائه عن خصوصية فرد فرد
ولعدم تقدمه ودليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر لا يتقدم بالذات على
شخص آخر منها لان كل شخص من العناصر يمكن ان يفرض متقدما بالذات على شخص آخر
ومتأخرا عنه وهو هو والعلة الذاتية لا بد وان يكون متقدما بالذات
على المعلول وفيه نظر لان امكان فرض التقدم والتأخر ولا يجب التقدم الذاتي
بحسب نفس الامر والامكان التقدم والتأخر بحسب نفس الامر والكلام فيه
هنا ودليل آخر تقريره ان الشخص من العناصر يكافئ شخصا آخر وان احدهما ليس اولى بان يكون
علة للآخر من العكس والمتكافئان لا يكون احدهما علة للآخر وهو نحو علة وتعلق التعليل

الاول والثانية انها مبنية على ان اشخاص العناصر متساوية بحسب الماهية وهو مم
ولبقاء آراء احد ... مع عدم صاحبه ودليل آخر تقريره ان كل شخص من العناصر يجوز ان
يبقى بعد عدم شخص آخر والمعلول لا يجوز ان يبقى بعد علته وهو ظاهر ثالثها
ان الحكم ممنوعة والاستواء في الماهية على تقدير التسليم لا يفيد ذلك والاشتراك في العرضي
لا يفيد يقينا والفعل منا يتوقف الى تصور جزئي ليحصل الفعل وشوق ثم ارادة
ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية
المنبعثة الى النفس بحسب انها ... اربعة مرتبة ... بعدها عن الافعال اولى التصور
الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون
التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية
ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور ويتشوق الى ... نحو طلب ... شيء عن
الادراك الملائم في الشيء اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق
ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة ما ينبعث عن ادراك منافاته في الشيء الكروه
او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون
الانسان قد يتناول ما لا يشتهيه كالدواء البشع ومنه ... العقل الاصرار
مع عدم الارادة شوق فالقول ... مبادي الافعال الاختيارية اربعة نبأ الى

الادر

الاعلب و... زيد لتناول ما يشتهيه كالدواء او منع مانع من حياء او حمية وعقد وجود
هذا الاجماع ترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما
ويليه حركة من القوة المنبثة في العضلات المحركة للاعضاء هذا ... لو كان
المقتضي لصدور الفعل الجزئي التصور الجزئي لزم الدور لان تصوره من حيث انه
فعل من جميع الشرائط يتوقف على وجوده لانا قبل حدوث السواد المعين
مثلا لا نتصور الا سوادا واقاعة هذا المحل في الوقت على هذا الشرط والتقييد
بعد اليقين وان كانت ... لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث
شخصيته المانعة من وقوع الاشتراك فيما يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده
على مثل هذا التصور كان دورا واجاب المصنف بان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي
يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه لا يكون حصول
الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في الخيال فبعد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ
لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ولو كان لما كان تتبع ارادة تحسبها الى ...
ملك الحركة وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية اشارة الى جواب
سؤال ربما يورد ويقال الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها فانه
من يتصور الحركة على ... انها مشتملة على حدود ... المتوكل من غير ان يتصور ما يحضر فيها

وبتعلق اراده بحركة اليها وحركة عنها من تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع المسافة
بأسرها كالعلة في حدوث تلك الارادات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود وقطعها ان الانسان
القاصد مثلا الى الحج لا تصورات وارادات جزئية وحركات ان صدور الحركة
عن الارادة الكلية موقوف على وجود الارادة الجزئية بيان ذلك ان الحركة على
تحصل اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع جميعها انه يتخيل حدا ما من حدوده
وينبعث من تخيله ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقعة بينه وبين ذلك الحد
وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا فعلوا فيقطع بعد وصوله الى حد معين ورد
تخيله بحد آخر بعده استعقبت حركته ولم تتجاوز كالذي وصل اليه وهكذا
فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية تترتب عليها الحركة
على ذلك الجزء فهذه التخيلات والارادات مستمرة استمرار الحركات لا تتبع تخيلها
ولا يصح كونها كلها كذلك اسم لها التخيلات في الارادات هكذا متجددة متعرفة
لا يمنع جزئيتها ولا تقتضي كليتها ولما اعرض بان التخيلات والارادات جزئية امور حادثة
جزئية فلابد لها من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل
في الشيء اي لكان وجه التسلسل ان كان ان يكون علة اللاحق كان السابق الا
لا ان الت بين متقدم حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود ايضا
بقوله يكون السابق من هذه التخيلات علة لما يلي من تلك الارادات المعدة لحصول

تحصلات

تحصلات والارادات اخرى بعد ان السابق علة معدة للاحق فلا محذور في
استعدادها حال حصول اللاحق لان العلل الموجدة المعدة تحت الى التي المعلول
على تحقيقه ثم اعترض بان الانسان يجد من نفسه كثيرا من حركاته الاختيارية على نحو
كونه مثلا انه يقصد غايتها ويتوجه الى تلك الغاية مع ذهوله عن الحدود والوسائط
واما تعقلها فالغفلة عنها او الاشتغال بغيرها على من صرف او عرض وايضا فالذي
موقوف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود التي تفرض في المسافة
او تخيل بعضها دون بعض فالاول يستلزم حصول امور متناهية في زمان متناهي
لان المسافة منقسمة الى غير النهاية وكل نصف من تلك الانصاف في ابيك لا فكرة
شانه وذلك لكل عاقل يجد من نفسه عدمه وكذا ان الاول ليس كذلك فالثاني
حوادث تحقق الحركة على كل مسافة عن قصد الى شيء من اوائلها لانه اذا جاز ذلك في
بعض المسافة فليجز في كلها والا يلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لا يكون في التخيلات
والارادات متصلة كما زعم وحصل انقطاعها سببا لانقطاع الحركة واجاب عن اصل
السؤال بعض المحققين بان الموجود في الحج مع الحركة غير المتوسط دون الحركة
بمعنى قطع المسافة وهنا يحقق كذلك وبيان ان الحركة غير المتوسط امر واحد شخصي
من مبدأ المسافة الى منتهاها يكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا والارادة المتعلقة
بحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها ووجود القصد اليها بخصوصها

او ليس هناك حركات متعددة بل حركة جزئية على سرو حركة على مسافة تتصاعد الى عدة ١٣٥
الى ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين في ما ذكره هذا السائل من على وجود
وكذا في القطع وكذا اما ما اجيب به عن سؤال وما اعترض به على الجواب اتفاقي لكل
ساقط وتلك القاعدة مشيدة ويشترط في صدق التأثير على المقارن الوضع حال
الا ان يشترط ان تصدق على المقارن للمادة اعني الصور والاعراض المقارنة
لها انه مؤثر وضع خاص بينه وبين المؤثر فيه الصورة الاعراض قوامها بمواد
الاشخاص فكذا كل ما تصدر عنها بعد حواسها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون
بحيث ذكر عن الوضع ولذلك فان النار لا يسخن اي شئ اتفق بل ما كان ملاقيا
لها او كان له وضع بالعكس اليه والشمس لا تضئ كل شئ بل تضئ ما كان مقابلا
لها واعترض عليه ان اراد بواسطة المادة توقف الفعل على تحليل المادة فلذلك
لان ذات الفعل الفاعل اعني التصور والاعراض تتوقف عليها فيتوقف فعلها
اتفاقا عليها بالضرورة لكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها
ان الوضع لها مدخل في تأثيرها فذلك ممنوع فان المادي تتأثر عن المجرد فيكون خصوصيته
ذات المجرد مقتضية للتأثير مع انه لا يجوز ان يكون المادي بعد تحصيله بالمادة مؤثرا
بخصوصية ذاته في المجرد فلا يكون للوضع مدخل في تأثيره وان كان حال في المادة
مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر وذلك اتفاقا في النفس الناطقة تتأثر عنها

يرتسم في قواها المنطبعة والمتوهمة فانه يحصل لها بواسطتها اعراض نفسانية كالغضب
والفرح وغيرها من الكيفيات النفسانية اعراضها لا وضع لها وتلك الامور الحاصلة في قواها
مادية ذوات اوضاع وما يقال من ان هذه معدات للنفس وكذا هنا في المؤثر
مدفوع بان الكلام في انها الاعداد وهو تأثير ايضا والتناهي ان ويشترط
في صدق التأثير على المقارن حالي آثاره فيكون الحول السابع معطوفا على قوله
الوضع والظاهر ان العطف توجب تأثير القوة الجسمانية على التناهي كما توقفه
على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامه ان التأثير متوقف على الوضع و
ولعل المراد في المعطوف الاشتراط اللازم لاشتراط بحسب المدة والعدة
والشدة اي باعتبارها لصدق التناهي عدم الخاص على المؤثر بالنظر الى آثاره
اشارة الى ان صدق التناهي وعدمه الخاص اعني عدم التناهي عما من شأنه ان يكون
متناهيا وعدم الملكة على المؤثر بالنظر الى آثاره انما يكون بحسب المدة والعدة او
الشدة لتوسل بآثاره متناهية بحسب تلك الامور الثلاثة على آثار
القوى الجسمانية لا توصف بلا تناهي آثارها مطلقا وكذلك اعني المؤثر لا يوصف
تناهي ولا تناهي آثاره الا بحسب تلك الامور الثلاثة لان التناهي واللاتناهي
يمنع عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتناهي او اللاتناهي
نظرا الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما عدد الآثار وهو التناهي واللاتناهي بحسب العدة

١٣٦

واما زمانها فيجب اما ان يتصور تناهيه في الزيادة والكثرة وهو التناهي بحسب المدة او
في النقصان والقلة وهو التناهي بحسب الشدة لان القوى اذا اختلفت في الشدة
كرماة تقطع سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي
زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فلو كان غير متناهية في الشدة وجب
ان تقع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه
لكن كل زمان قابل للقسمة والحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون
مقدورها اشد واقوى فلا يكون ما فرض اولا غير متناه في الشدة والمقدار هذا خلف
واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن مع بعض الاجسام
والمكان وحصول قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لاستلزامه المحال
الاخر لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا فيتفاوت
قابلية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل مع تساوي الصغير والكبير في القبول فاذا
تحركا مع اتحاد المبدا او عدم التناهي فاقول لا شك ان الاثار القسري يختلف
باختلاف المقسور القابل بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون
معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما معاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها
في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة واذا فرضنا تحريك جسم
بقوة جسمانية من مبدا معين ثم تحريك جسما اخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحيث

المقدار

المقدار بتلك القوة بعينها وعن ذلك المبدا بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة
الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوق فيه اقل فبالضرورة
ينتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر
زيادة مقداره على مقداره والمفروض انه لا تفاوت الا في كمية المقدار ثم
الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة
اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها بالصغر
والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان فان كل
لحجمية وهي مشتملة على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدا
معين لزم التفاوت في الجانب الاخر بالضرورة ان لو لم يتفاوت على تحريك
على الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة حجميهما
لهما او الكل جزئه او التسلسل الكلي ونقض الدليل بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها اذ الكل جزئية
او التسلسل الكلي لا يكون جزئيات الحركة على ما سبق واجيب بان مبادي الحركات
الفلكية هي الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا يكون مؤثرة اثارا غير متناهية
لا على انها لا تكون واسطة في صدور تلك الاثار وورد بانه لا يجوز بقاء القوة

١٣٧

لجهانه مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا يتناهى جاز ايضا
كونها مبادي لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك التحريكات عندهم فاذا كانت
واسطة فلم لا ان تتاثر في استقلالا انها وتتفصل بانه ليس للحركات التي تقوى
عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لا توجد
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عدلوا عليه في الجواب
دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها
بازديادها كل يوم اجابوا عنه بانه ليس للحوادث مجموع موجود في وقت ما حتى
فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن استلزامه تناهيها واعترض بان المحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال وكذا يمكن
ان كون القوة قوية على تحريك الجزء وان كون الطبيعة قوية على تحريك الكل
امر متحقق نتصور تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون قوة القسرية
قوية على تحريك الجزء امر كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت حال وجود
القوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود في وقت ما يصح الحكم عليها
بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان الكمال اللازم من تعادل الحركات تابع
لما هو غير متناه وليس يلزم هذا الكمال من التفاوت حال القوة ولا يسلم ان الكمال يوصف
بالزيادة والنقصان حتى لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون مبدا لحركات لا تتناهى

ويكون التفاوت

ويكون التفاوت من نحو كميتين بالزيادة والنقصان من جانب المتناهي امر ضرورة المشهور ولو سلم
ان لها مبدا فلم لا يجوز ان يكون التفاوت التي لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء بان يكون حركة
الصغرى اسرع في القسرية والبطائي الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة
والبطوء يستدعي التفاوت بحسب المدة والعدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين
بالسرعة والبطوء فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت في العدة لانه لابد ان
يكون عدد حركات الاكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة اولا واذا كانت قوة جسمانية غير متناهية
بحسب المدة لا يجوز ان يكون التفاوت بين حركتين الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة بان
يكون في الحركة القسرية عدة الحركات للجسم الصغير اكثر من عدة حركات الجسم الكبير ويكون في الحركات الطبيعية
عدة حركات الجسم الكبير اكثر من عدة حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهائهما فرض غير متناه لجواز ان يكون حركة
الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك اذا كانت قوة
جسمانية غير متناهية بحسب العدة يجوز ان يكون حركتها الجسمين الصغير والكبير متفاوتين بحسب المدة دون
العدة من غير لزوم المحال لجواز ان يكونا متساويين بحسب المدة مع عدم تناهيهما بحسب العدة وما قيل
من انه اذا كانت عدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء
الحركة الى العدد واجزاء تلك المدة غير متناهية بالعدد فعدم التناهي بحسب المدة يستلزم عدم التناهي
بحسب العدة فثبت امتناع عدم التناهي بحسب المدة وسقط المنع المذكور لان كل مدة يقبل القسمة
وينقسم الى اجزاء لها العدد واذا جزئي الاجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية العدد واما ان قابل
للانقسامات غير متناهية فمعناه ان ينقسم الى بعض عدد الا يكون بعده قسمة كما حقق ان يعدد ان
المدة غير متناهية ولعزائه لا ينتهي الى معدود الا يكون بعده معدود وكذا ما يقال ان التفاوت

بحسب المدة فيستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة عدد الحركة فاذا كانت
حركة الجبيرين للصغير والكبير غير متناهيين بحسب العدة لم يكن ان يكون بينهما التفاوت بحسب العدة والا لكان ما هو
اقل مدة اقل عددا فيلزم انتهاؤه ضرورة ان ما هو مساو لعدد الزائد [illegible] لان اطولية الزمان في الحركة
انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركة مستوية بالسرعة والبطوء وذلك ممنوع لم لا يمكن ان
لا يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس للزوم الانحصار بين حاصرين
اما على الاول فلان حاصر العددان اللذان هما مبدأ العدة ومنتهاها واما على الثاني فلان
هما حركتها طرفا المدة ويرد على اصل الدليل ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان
حركة الفلك انقص من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما ولعدم التناهي والتي
فبرهان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في قوة حالة في الجسم لا معاوق لها فانه ينقسم بانقسام ذلك
الجسم على السوية كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لتحريك
الطبيعي المقابل للقسري فيتناول التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية الصادر الى [illegible] فلك
النفوس اجسام لا تنقسم بانقسام محالها والاجسام النباتات والحيوانات تحركها [illegible]
لا تخلو عن معاوقات تفسخها [illegible] التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس
بسبب تلك المعاوقات [illegible] القابل المركب [illegible] على [illegible]
وكذلك برهان تناهي القوة القسرية انما يجري في قوة قاسرة للجسم حالة [illegible] لا معاوق فيه
قوة لا معاوق لها فانه ينقسم بانقسام ذلك الجسم وذلك لان مبناه على ما سبق على ان التفاوت
بين حركتي الجسمين المقسورين انما هو بحسب التفاوت بين معاوقة طبيعتهما والتفاوت بين المعاوقين
انما هو بحسب التفاوت بين الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين واعلم ان هذه المعاوقة

الدعاوي التي ذكرت قيل من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يثبتون العقول الحاسة فاسند اولها
العالمون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يثبتون مؤثرا سواه فهم بمعزل عن [illegible]
والمحل المعصوم مالا قبول له وما ذاته في المركب وقبوله ذاتي وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات
يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله وهو واحد قال الحكماء
لا تثبت المادة منها الهيولى والصورة ونبين ان كل ما كان كذلك فلا بد ان يكون احدهما علة
للاخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة قابلة للصورة فلا يكون
علة لوجودها لاستحالة كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا [illegible] كون الصورة علة [illegible]
[illegible] وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى [illegible] على الشكل لانه من توابع
المادة والمتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيجب كون الصورة علة مستقلة لها فلم يبق الا
ان الصورة شريكة العلة او [illegible] علة للهيولى وهذا معنى قوله وجزء فاعل لمحله واعترض عليها اولا بانا
لا نسلم ان كل متلازمين لا بد ان يكون احدهما علة للاخر فان المتضايفين متلازمان مع انه ليس
احدهما علة للاخر وليس [illegible] ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لان ذلك
لم يثبت ولو سلم فلا نسلم تلازم الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئات التي [illegible] احاطة
حد او حدود بالمقدار وتلك الهيئات متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متأخر عن
وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة لوجوب تأخر الكل عن الجزء
ولو سلم فالحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على ذلك الشيء انما يظهر في التقدم والمعية الزمانيين
دون غيرهما لا يقال لم لا يجوز ان ارادوا ان الصورة مع الشكل زمانا لان تقدم الهيولى بحسب الزمان
[illegible] ذلك [illegible] على ان الصورة ليست جزء الفاعل من فاعل الهيولى لان جزء الفاعل

الحكم بعدمه على المعلول والعدم فاحتياج الشيء في وجوده الى ما يحل فيه فقطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج
لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها
لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو الحال مطلقا وطبيعته المتاخر عن المحل هو الحال المتعين باعراض في المحل
فلا محذور لانا نقول ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود
للطبيعة فلا يتصور كونه جزء العلة الفاعلية لموجود خارجي كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى ما يحل فيه يمكن فلا شبهة في ان ذلك لا يتصور فيما يزول عن المحل مع بقائه فان الصورة الجسمية
قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالبداهة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه وذا حسبنا
ذلك بان الحال اولى من ان يحتاج الى المحل في وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها
جوهر متحيز بذاته مستغن في وجوده عن الهيولى ويحتاج اليها في حصول الانفصال والاتصال اللازم لها
لا يقال ان يحل فيها فقد تقرر هذا الحال الجوهر لم يكن علة لوجود المحل وغيرها كما علم قولهم ان الشيء ما لم يتشخص بوجود في
الخارج لا يمكن حلول شيء فيه فقد تمام يمكن ان لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا استحالة
انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل ثم موقوف على وجود الحال وليس في ذلك ملازمة واما ان
الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه فذلك اذا لم يخلفه بدل والصورة الجسمية اذا زالت
عن الهيولى يخلفها صورة اخرى بكل منها وعلة وجود الهيولى احدى الصورتين المتعاقبتين لا بعينها
وتشبيه الهيولى وتقومها بها كسقف قائم بدعائم متعاقبة يزول واحد منها ويقام مقامه الآخر فان قلت
انهم قد ادعوا ان الصورة بكمالها في عوارضها المشخصة علة للهيولى فلا يتصور كون الصورة الجسمية علة
لها سواء كانت متعينة او غير متعينة قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة للتشخص التي
اذا زالت لم يبق ذلك الشخص بعينه لا العوارض التي يستفاد منها تشخصها كما توهم العبارة ولذلك عدها

عدوا من العوارض المشخصة امورا كلية لا يتصور استفادة التشخص منها كما لا يخفى والتي لا يشكل المطلقين وغيرها
من العوارض اللازمة لا كما هو المحل المتقوم بالحال المستغني بالنسبة الى الحال الحال فيه وبالنسبة الى المركب
منها مادة له وهذا الحال المتقوم بالمحل المستغنى بالنسبة الى المركب منهما صورة له وقد تطلق هذه العبارة ويوهم ان المادة
والصورة بمعنى الهيولى المادية والصورة بها كما يطلقان على الهيولى والصورة فالمحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى
والحال المتقوم في المحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت مما سبق انهما اعم منهما وغيرهما من الجواهر والاعراض
التي يوجد بها ما بالفعل او بالقوة وهو خبر ان الحال المتقوم بالمحل لا يكون الا واحدا الا ان الواحد ان استقل
بتقويم المحل استغنى المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما له وان لم يستقل كان المجموع مقوما له وكل منها
جزء المقوم اقول وفيه منع ظاهر اذ لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اي
امكان حصول الحال في المحل ذاتي والا يلزم الانقلاب ولما كان ههنا مظنة ان يقال لو كان القبول
ذاتيا للمحل جاز انفكاكه عنه لكن المحل قد لا يقبل شيئا ثم يصير قابلا له فان النطفة لا تقبل الصورة الانسانية
ثم اذا صارت جنينا قبلتها اجاب بان القبول اعني امكان حصول الحال في المحل مستمر ابدا الا ان الكملية
اصل مراتب في جميع الاحوال لكن القبول قد يكون قريبا وقد يكون بعيدا فان قبول النطفة للصورة
الانسانية بعيد وقبول الجنين لها قريب فالحاصل بعد ان لم يكن هو قرب القبول بعد بعده لا اصل
القبول والسبب في حصول قرب القبول بعد بعده حصول استعدادات المحل المستفادة من الامور
الحالة فيها واعلم انه نقل في هذا البحث كلام من فروع الهيولى والصورة المنطبعة فيما كان
حكم الحكماء كالسحر فكان المناسب به ان لا يذكر هذه المباحث او يذكرها على سبيل النقل والانكار
لا على طريق الاثبات والاقرار والغاية علة لماهيتها اي الصورتها الذهنية لعلية العلة الفاعلية
على الصور الغائية علة فاعلية لكون الفاعل فاعلا اذ تحصلها الصور مقدما على الفعل فبهذا الاعتبار

يكون الغاية علة للمعلول الذي صدر عن الفاعل معلوله من وجوه العلة للمعلول فان وجودها بعد وجوده في الخارج ١٤٠
مترتب على وجود المعلول فهي متقدمة بحسب الوجود العلمي ومتأخرة بحسب الوجود العيني فان در
وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيصنعه ثم يوجد
الجلوس عليه وهي اي الغاية ثابتة لكل واحد اي لكل فاعل فعل بالقصد والاختيار فان
الفاعل انما يقصد الفعل لغرض اما القوة المحركة للحركة فغايتها الوصول الى المنتهى الحركات
الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مباد ادراكية مترتبة كما ذكرنا والمبدأ القريب لها هو القوة المحركة
المنبثة في عضلة العضو والمبدأ الذي عليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد منه هو تصور
الملائم او المنافر فاذا ارتسم بالتخيل او التفكر صورة في النفس تحركت القوة الشوقية الى الاجماع
بحدوثها القوة المحركة والاعضاء ما انتهى اليه الحركة وهو الوصول الى المنتهى هو غاية القوة الحيوانية
المحركة وليس لها غاية غير ذلك وهو اي الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا
وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى لكن لا يتوصل اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول
ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع وتخيل في نفسه صورة موضع آخر فاشتاق
الى المقام فيه فيتحرك نحوه ويترتب حركته الى غاية قوة الشوق نفس ما تحرك اليه وما انتهى
اليه حركته ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء لصديق في موضع ثم
يتحرك الى المكان الذي يصادفه فيه وينتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما
انتهت اليه حركته نفس غاية القوة الشوقية بل امر آخر لكن يحصل الحركة ويحصل بعده وهو
لقاء الصديق ومع بعد المقامين من غايتي المحركة والشوقية فان لم يحصل غاية القوة
الشوقية بعد الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالنسبة الى القوة الشوقية اذ لم يحصل بعده الحركة

الحركة ما هو غاية لها والا اي وان حصل غاية للقوة الشوقية فهو خير ان كان المبدأ هو التفكر
او عادة ان كان المبدأ هو التخيل وملكة نفسانية كالعبث باللحية او قصد ضروري ان
كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع المزاج كالمرضى او عبث وجزاف
التخيل وحده من غير انضمام شيء اليه واثبتوا للطبيعيات غايات قال الحكماء ان للطبيعة غاية
فلها ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذ لو كان كذلك لكان الفاعل مختارا الفعل وذلك
الفعل لا جبرا والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية
غايات يتأدى اليه الفعل ان كان ما يؤدي اليه دائما او اكثريا ليس ذلك الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى اليه
هو الغاية الذاتية وان كان ما يؤدي اليه مساويا او اقليا ليس ذلك الفعل سببا اتفاقيا وما يتأدى
هو الغاية الاتفاقية ومنهم من انكر ذلك لما رأى ان الفعل ان كان مستجمعا لجميع الجهات
المعتبرة في التأدي كان ما يتأدى دائما وكان الفعل سببا ذاتيا وما يتأدى هو الغاية الذاتية وان
ان لم يكن مستجمعا لها ذكر امتنع التأدي فلم يكن هناك سبب اتفاقي ولا غاية اتفاقية والجواب
انه ليس كلما هو شرط لحصول التأدي بالفعل جزءا من التأدي فان اسعاف المانع وتهيؤ القابل
شرطان فيه مع انه ليس شيء منهما جزءا منه فالمتأدي اذا انفك عنه في بعض هذه الامور انفكاكا
لا غرابة او اقليا كان راجعا الى المسمى بالسبب الاتفاقي وما يتأدى هو الغاية الاتفاقية واذا
اعتبر ذلك السبب مع جميع الجهات المعتبرة وتلازمه كان سببا ذاتيا لما يؤدي هو غاية
ذاتية له مثال ذلك ان الحجر مرضي منفصل الى كثرة فان الحجر من حيث هو حجر ليس يؤدي الى
الكثرة دائما ولا اكثريا فلا جرم كان سببا اتفاقيا وكان وجدان الكنز غاية اتفاقية له واذا اعتبر
مع الحجر كونه في موضع فيه الكنز وكونه منتهيا الى مقر الكنز مع سلامة آلة كان الحجر مع هذه

السر الاكتسابيا ذاتيا او عرضيا والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية
قد يكون بسيطا كالفاعل كالطبائع البسائط العنصرية والمادية كهيولاتها والصورية كصورها و
الغاية كوصول كل منها الى مكانه الطبيعي وقد يكون مركبا كمجموع العقل والقوة بالنسبة الى
السرير على بعض مراتب الصورة ثم حكم الفاعل البسيط والمادة كالعناصر الاربع بالنسبة الى صور
المركبات والصورية كصورة الالات بالنسبة الى المركبة من صور اعضائها الالية والغاية كمجموع شرب
الماء ولقاء الحبيب بالنسبة الى القوة الشوقية وايضا كل واحد من العلل اما بالقوة الفاعلية
كالطبيعة بالنسبة الى الحركة حال حصول الجسم في مكانه الطبيعي والمادية كالنطفة بالنسبة الى الانسان
والصورية كصورة الماء حال كون هيولاها متلبسة بصورة الهواء والغائية كلقاء الحبيب قبل تحصيله
او بالفعل فالفاعلية كالطبيعة حال كون الجسم متحركا الى مكانه الطبيعي والمادية كالجنين بالنسبة
الى الانسان والصورية كصورة الماء حال كونها ماء بالفعل والغائية كلقاء الحبيب حال حصوله
والفاعل كل واحد منها اما كلية او جزئية فالفاعل علية بالكلية كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء
والمادية بالكلية كالنطفة والجزئية كهذه النطفة وكذا في سائرها والفاعل كل منها اما ذاتية او عرضية
فالعلة الذاتية تطلق على ما هو علة حقيقية والعكس على ما هو معلول حقيقة والعلة العرضية تطلق
باعتبار احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقة كان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا
معنى لا انفكاك بينهما على الشيء عليه عرضيا اقتران شيء بالمعلول لكن ان العلة يلحقه
بيد ذلك الشيء المقترن بالمعلول الشيء علة عرضية فالفاعل علة الوحدة كالسقمونيا بالنسبة الى البرودة
فان السقمونيا تسهل الصفراء الموجبة لسخونة البدن الى فيه للاجزاء البرودة الى البدن
امر البرودة عند ... والعقل الصادر عن الاجزاء البارودة الكرة

النمي الثلاث اعني ... الوجوب لما يقارنها وتحيط بها عندها والسقمونيا والمادة الموجبة
كالخشب للسرير اذا اخذ مع صفة الساحة مثلا فان ذات الخشب علة مادية للسرير ومادية
اعني الخشب بالوجود مع صفة الساحة علة مادية بالعرض والصورية الموجبة كصورة السرير اذا اخذت
مع بعض عوارضها والغاية الموجبة كرؤية الصانع مثلا بالنسبة الى السرور مثلا اذا كان المقصود
لقاء الحبيب فحصل ... الصانع والعلة كل منها اما عامة او خاصة فالعلة العامة هي التي تكون صالحة
للعلة المخصوصة كالصانع للشيء حيث الجنس للسبب والخاصة هي العلة المخصوصة كالبناء وكذلك سائر العلل والعلة
كل منها اما مفردة او متعددة فالفاعلية الموجبة كالعفونة بالنسبة الى الحمى والمتعددة كالاحتقان بجميع العقلاء
بالنسبة الى تحريك ... هذا القياس في سائر العلل الفاعلية منها ما اشترك واحد من الفاعلية المشتركة
كسقف واحد للبيوت متعددة والى حد كثيرة وواحد للبيت والاحد وعلى هذا القياس في سائر العلل
والعدم للحادث الزماني المبادي الموجبة لانه مقارن لما هو علة واحدة لوجود الحادث والفاعل
في الطرفين يعني الوجود والعدم واحد لان الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاثر ان كان موجبا
فعند وجوده الاثر وان كان معدوما فعند عدم الاثر فالفاعل بالنسبة الى طرف الوجود هو بعينه الفاعل
بالنسبة الى طرف العدم لكن وجود الاثر متعلق لوجوده وعدمه متعلق بعدمه ولا يخفى عليك ان هذا انما
يتم ان لو ثبت ان تاثير الوجود في العدم لا يكون لكنه لم يثبت ... والموضوع هو المحل المستغني
عن الحال كالمادة وهو المحل المتقوم بالحال في الجسم كل واحد منها علة مادية بالنسبة لما يتركب منه
من الحال والمعتبر الاثر في المؤثر ان يكون في احد طرفيه اي في وجوده او عدمه ... ان المؤثر
كعلة المهية وجوده او عدمه لا انها كعلة المهية تلك العلة او لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى
يتصور توسط الجعل بينهما فيكون احدهما مجعولة والاخر مجعولا اليها واسباب المهية غير اسباب
الوجود وقد يسمى ان العلة المادية والصورية تسميان علل المهية والاخريان اعني الفاعلية

والعلة لسلسلة الوجود والابد للمعدوم من سبب لما عرفت من ان الحكم بنسبته الى طرفي الوجود والعدم
على السواء من النقصان ولكن يمكن ان يسند عدمه الى عدم سببه واللازم البديهي صحيح من غير مرجح وكذا في الحركة فيحتاج لا بد بعدم الحكم
الفعل الى سبب ودفع لما توهم بعض الظاهرين ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان
بل لجميع الاشياء البقاء عليها ولكون ذوي تلك الاولوية فلا حاجة الى السبب ووجهه ما سبق من ان الحكم
لا يكون الشيء ظاهرا اولى به لذاته واستباع البقاء يفعل استباع اجتماع الاجزاء اذ العنصر ولكن وقع عدم
الا ان الاولوية لا يكون تلك الاولوية … وقوع ما سبق بيانه ومن العلل ما يؤدي الى سلسلة الضعف كالحركة
… والمودة في الحركة … الاختلاف الحركة المودة الى السجود والتي …
او ضد الحركة الى … المودة في الحركة السفلي والاعداد قريب كالاعداد الجنيني بالتحرك الى
الصورة الانسانية او بعيد كالاعداد النطفة … ومن العلل الموصلة ما هو معد لغيره …
… الموصلة يكون علة بعده … السقوط
… لحصول … والله اعلم **المقصد الثاني في الجواهر**
والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها على مباحث الاعراض لان وجود
العرض متوقف على وجود الجوهر فيناسب ذلك ان يقدم مباحث احواله على مباحث احوال
العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال
الجواهر كالاستدلال باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبقطع المسافة المتناهية في
زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه في تضاعيف
مباحث الجواهر وانه … توقف الجسم … الا بعد معرفة … البعد والامتداد القائم
… اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع الحلول
فيه على الاختصاص الناعت وهو العرض اولا اي لا في المحل والموضوع وذلك اما بان لا يحل اصلا

اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر … الواجب … تعريف الجوهر بحسب تحصيل المقسم لكونه
خاصا فانه لو كان … المقسم هو الموجود مطلقا كما وقع في عبارة الامام الرازي لكان تعريف
الجوهر هو الموجود لا في موضوع ومعناه … في الخارج كان لا في موضوع وليس
للواجب ماهية وجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بالحال في ذاته
وفعله … في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل او مفارق عن المادة في ذاته دون فعله
وهو النفس المفارق للمادة فاما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول … المادة
اقسام المقارن للمادة نوع تجوز … ولى ان … مفارق … ومقارن وكذا في
… المادة … التقسيم … تقسيم الجواهر الى المفارق وغيره …
الى المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهرين
الحال والمحل وهو الجسم قال الامام … ان الجوهر المركب … الجوهرين … الحال او
الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر
… وهو ان الحكم اما ان يكون حالا في غيره اولا
… اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا يكون وهو العرض والثاني اما
ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون متعلقا
بالجسم وهو النفس او … وهو العقل … والموضوع …
… والعموم والخصوص … ان الموضوع اخص مطلقا
من المحل لانه المحل المستغني عن الحال … فيه كالمادة …
… الحال اعم … مطلقا … والحال
والعرض … العرض … الموضوع … كالصورة …

ثم مطلقا بين العرض وبين الموضوع والعرض مباينة لان الموضوع هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون
متقوما بنفسه ويصدق العرض على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحل عرض كالحركة التي هي محل
السرعة ولا يصدق كليا اذ ليس كل عرض محلا لان من المحل ما هو جوهر وكذا يصدق بعض الحال عرض ولا يصدق كليا
[illegible] حال هو عرض [illegible] الصورة [illegible] ان الجوهر انما يصدق على المحل والحال جزئيا لا كليا
والجوهر والعرض من ثواني المعقولات لتوقف تعقلهما على تعقل [illegible] واختلاف الانواع [illegible]
والمعقول [illegible] جنس [illegible] وان الجوهر هو جنس [illegible]
الجواهر [illegible] كان العرض ليس بجنس [illegible] الاعراض واحتج على ذلك بوجه الاول ان الجوهر والعرض [illegible]
نسبتهما الى ما تحتهما على السواء [illegible] لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بواسطة فانه يحتاج [illegible]
النفوس الناطقة والصور الحالة في الاجسام [illegible] اختلف [illegible]
قبل الاعراض وكذا [illegible] الاضواء والالوان تحتاج الى واسطة [illegible]
فلا يكون شيء من الجوهر والعرض جنسا لما تحتهما [illegible] ذاتي الشيء [illegible] يكون بين الثبوت له
الشيء وبيان ذاتي الشيء انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشيء متصورا [illegible]
ان ما ذكر [illegible] قد تصور [illegible] المتصور من النفس هو المدبر [illegible]
فيه [illegible] عارض [illegible] الحال [illegible]
هذه الاشياء لا يمكن ان لا يحتاج فيها الى دليل [illegible] مفهوم الجوهر والعرض
معقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع الجواهر بعضها اولى بالجوهرية من البعض
وكذا انواع العرض بعضها اولى بالوجود من بعض والذاتي لا يكون مقولا بالتشكيك على ما
هو [illegible] اختلاف [illegible] حقيقة الجوهرية والعرضية بالاولوية [illegible]
فيقدم ان ما ذكر [illegible] لا يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع

جميع ما تحته من الانواع [illegible] على انه لا يكون ذاتيا [illegible] الجوهر والعرض
جنسا لبعض ما تحتهما من الانواع وان لم يكن جنسا لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر
مشترك [illegible] جميع ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه المستغني عن الموضوع
ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان [illegible] انما [illegible] الموصوفية ما خوذ من
[illegible] الموضوع والذي لا يكون كذلك فانه ثبت [illegible]
[illegible] الاستغناء [illegible] لانه عبارة عن عدم الحاجة الى موضوع والعدمي لا يكون جنسا
للانواع المحصلة [illegible] والمعقول منهما [illegible]
[illegible] الجوهر والعرض [illegible] الاعراض [illegible]
ما لا [illegible] الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج [illegible] معلوم [illegible]
لم يكشف [illegible] الجوهر والعرض [illegible] من المعقولات الثانية ولم
[illegible]
[illegible] من المعقولات الثانية [illegible] الجسم [illegible]
السواد [illegible]
عرضا حقيقيا في الوجود لكونهما من المعقولات الثانية فانها كما عرفت [illegible] عبارة عن عوارض
الوجود الذهني [illegible] الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان [illegible]
لا [illegible] الانواع المندرجة تحته [illegible] جوهر [illegible]
[illegible]
الانواع الجوهرية [illegible] الموضوع [illegible] كون العرض محمولا

مجردا على الجوهر ولقد يحسب الوجود ... ان الفصل مع النوع وما يلزم انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض
ما ذكره انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر او يتقوم لذلك الجوهر والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم
الجوهر جنس بالخبر الحالي للحمل النوعي لا انه جنس لكل ما يصدق عليه الجوهر فانه يكفي
يكون جنسا من الاجناس جنس لكل ما يصدق عليه فان الجنس العالي بيد الفصل الذي يحصل نوعا منه
وهنا بما ما كان ليس في موضوع ليكشف ... كون الجوهر جنس لجميع ما يصدق عليه من الانواع والفصول
ضرورة انه لم يثبت التضاد بين الجواهر ولا بينها وبين عرضها والمعقول من الفنا العدم ودعوى التضاد
على البعض باعتبار اخر قد مر ان تقسيم اعرض او التقابل اسباع الاجتماع والموضوع ولذلك صرحوا
بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين عرضها واخرين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر وما يقال ان الفنا ضد للجوهر فاذا خلق الفنا انعدم العالم
بأسره فضعيف لان المعقول من الفنا ليس الا العدم والعدم لا يكون ضدا للشيء لان الضد لا بد ان يكون
وجوديا على ما مر فالمس و وحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال لجواز ان يحل اثنان في محل واحد
ولو كان جوهرين كالمثنى الواحدة يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد
الذي يحل فيه السواد والحركة الا انه يمنع التماثل لانه يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم ارتفاع
الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا بالعوارض لتساويهما بها فان العوارض
الحال المثلين دون المثل الاخر بعارض من تلك العوارض هو وجه على امتيازه من الاخر فان كان
امتيازه به لزم الدور ولا جا بدور او تعدد لان الكل امر نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لا
امتياز بين المثلين فذلك الاختصاص لا بد لك ... بكونه واحدا بالنوع او ما شئته
المثلين و لوازمهما او بعوارض يحل فيهما وكل ذلك يكون على ما مر والجواب انه يختار ان امتياز

استار بالعوارض الا الاختصاص لا متوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معية كما في
جانب التشخص اللهم الا ان يقال ذلك ... على امتناع حلول الشيئين في محل واحد بطريق السريان الحال
بخلاف العكس بان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل فلا يجوز قيام العرض الواحد بعينه بمحلين لانه لو قام
عرض واحد بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا ان يحل القائم
بمحلين عرضين لم يكن هناك الا ... الاثنينية الا كان العرض الواحد الذي فرضناه قائما
بمحلين مستلزم ان لا يحصل اساس الاثنينية عن الواحد ووحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية والاثنينية
لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد في مكانين لان البديهة لا تفرق بينهما
ظاهر والتالي باطل فكذا المقدم وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتشابهة الاطراف
بخلاف مثل الابوة والبنوة من الاضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب و البنوة
بالابن وكان منشأ هذا انه لم يميزوا ... والاخوة ...
ان التأليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين الى بجوهر قيامه بأكثر منهما لا ضرورة اذا تألف جسم
من الاجزاء الكثيرة قام عنده بكل جزئين متجاورين منها تأليف والمراد بالاول فلان
صعوبة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد لها من رابطة بها يصعب التفكيك وذلك
هو التأليف وليس قائما بأحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل بكل
واحد منهما ليكون وحدة الحال فيهما موجبة لعسر الانفكاك بينهما واجيب عنه بانه
مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع ولو سلم جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى
الصانع الفاعل المختار او الى عرض واحد قائم بكل منهما ليس تأليفا واما الثاني فلانه لو قام
بأكثر من جزئين كالثلثة مثلا لا نعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل

الذي هو جميع الاجزاء واللازم بطلان ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم
ان التأليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث
هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير كما قال الفلاسفة كالوحدة بالعشرة والوحدة والتثليث
بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح والحيوة بنية متجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد
قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل الاخر لا ان يكون
العرض الواحد قائما بالمجموع من حيث صار ابالاجتماع محلا واحدا كما في هذه الصور وما ذكرنا بطلانه
فرض قوله الى هنا ثم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال وكذلك انقسام الحال لا يستلزم انقسام المحل لان الانقسام قسمان احدهما الانقسام
الى اجزاء متباينة في الوضع اى اجزاء يصح ان يشار الى كل منها اين هو من صاحبه وتسمى اجزاء مقدارية
وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة في الوضع سواء كانت خارجية كالبسائط والصورة
او عقلية كالجنس والفصل وظاهر ان القسم الثاني من الانقسام غير مستلزم من الجانبين اما
القسم الاول فلان الحال ان انقسم بهذا الانقسام يوجب انقسام المحل ايضا
فان انقسام السواد مثلا الى اجزاء مقدارية يوجب انقسام الجسم الى اجزاء كذلك كيف
لا وكل جزء منه انما يفرض في جزء من محله واما انقسام المحل به فهل يستلزم انقسام
الحال فمنهم من حكم بالاستلزام مطلقا وزعم ان الحال في محل منقسم الى اجزاء متباينة
في الوضع ان كان حاصلا بتمامه في واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون
المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه في كل واحد من تلك الاجزاء كان
الواحد بالشخص حالا في محال متعددة وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شيء منه في ذلك المحال
في شيء من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا في ذلك المحل بالضرورة وان وجد

وحيد وكل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع كالمحل و[illegible]
[illegible] وقال ان الحال في المنقسم ان كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسم لزم انقسامه بحسب انقسام
المحل كالسواد الحال في ذات الجسم ويسمى حلوله حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته
المنقسم بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه ويكون حلوله فيه حلولا غير سرياني واستدل
على ذلك بان الوحدة حالة في محلها المنقسم وكذا النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
وشيء منها ليس منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست
منقسمة بانقسامها اذ لا يعقل ان يكون في كل جزء من الاب جزء من الابوة بعد ثبوت ان الحلول في المنقسم
لا يوجب انقسامه اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شيء منه في شيء من اجزاء المحل
استحال حلوله في ذلك المحل ليس بسديد لجواز ان يكون الحال حالا في المجموع من حيث هو المجموع ولا يكون
شيء منه حالا في شيء من اجزاء ذلك المجموع كما في الصور المذكورة لكن الامام والملخص اوردا عليه
ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات امورا موجودة في الخارج اولا ثم
تبين بان البديهة لا تفرق في ذلك بين الامور الموجودة في الخارج والامور الاعتبارية الموجودة
في نفس الامر فكما جاز في الاعتبارية ان يحل كل المحل لا بطريق السريان جاز في الخارجية ايضا ذلك
لكن يرد انا اذا قطعنا جسما مخروطا مستديرا مثلا فقطعوا من جانب قاعدته لزم ان ينعدم
النقطة التي على راسه لانعدام محله الذي هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا
مكعبا من [illegible] اعلاه الى اسفله لزم ان ينعدم [illegible] جميع خطوطها ويحدث سطحان اخران
مع الخطوط والنقط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على حالها ولا اثر في تلك
القطع في وجودها وعدمها الا ان هذه الاطراف امور اعتبارية لا يتصور فيها الوجود والعدم
لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية فليست من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي لها [illegible]

الامر وليس بهذه الاعتبارات مقصود فيها الكون فهذا ان لم يكن كالعمر مادام موجود في التشخص فهو لا
كم يكن العمر والموضوع من جملة المشخصات اي الوصف كما في تشخصه الى موضوعه لوجهين الاول
انه لو لم يكن كما قاله الى لكان مستغنيا عن تشخصه وهو مستغن عنه في الوجود ايضا لانه متقدم عليه
بالوجود والثاني ان التشخص متقدم على الوجود فلو استغنى العرض في موضوعه في وجوده لزم استغناءه
في تشخصه ايضا لو سلط المستحيل من الجملة الوجود والتشخص لا يكون متقدما عليه فلا يلزم عرض
هنا وفيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه في الوجود قوله لانه متقدم عليه بوجوده قلنا
ان اردت ان الفاعل بوجوده من غير حاجة الى الموضوع عند ذلك اول المسند وان اردت
يستفيد الوجود من الفاعل لانه فذلك لا يفيد لان الاحتياج اعم من الاستفادة والتقدم
قوله لان التشخص متقدم على الوجود مسلم فانهما متلازمان من غير احتياج لاحدهما الى الاخر
والثاني ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا بحلول فيه والا دار
لان حلوله في الوصف موقوف على تشخصه ولا لمنفصل لانه يكون حالا فيه او محلا له لان نسبته
الى جميع افراد المحل على السوية فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه
بمحله فان قيل يجوز ان يكون لا من حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر الحال
ويرجع الى الامر الى المحل دفعا للدور او التسلسل واقول لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون كل
محل الوصف على سبيل التعاقب امور غير متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق
ومثل هذا التسلسل جائز عند الحكماء فالاولى ان لا يكون المحل علة لتشخص الوصف اعم من ان
يكون بلا واسطة او بواسطة بالكل فيه اقول ويمكن الجواب بانا لا نسلم ان تشخص الوصف لو كان
لحلول فيه لزم الدور قوله لان حلوله في الوصف موقوف على تشخصه قلنا لا نسلم لكن تشخص الوصف
ليس موقوفا على حلوله لكل منه من على ذاته كما ان حلول الصورة في الهيولى موقوف على

وجودها ووجودها موقوف على ذات الصورة لا على حلولها ولا محذور في ذلك ولو سلم نقول
انه دور معية كما في غيره والصلات ان نسبته المتصف الى الكل على السوية الجواز ان يكون له
نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا والحق ان هذا الدليل لا يطرد
في عرض يحل موضوعين بتشخصه ولذا اعترف ان الموضوع من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض
لا ينتقل عن الانتقال لان نراد اذا كان الموضوع مشخصا له يكون بما حال في موضوع شخص لان المبهم
لا يكون موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد وجود الشخص عارضا فالعرض اذن
لا يحصل وجوده الا في موضوع بعينه فلو انتقل لاستغنى هذا الموضوع المعين وانتفى بانتقاله
العرض الذي ضرورة انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اولا وفيه نظر لانه يجوز ان
يكون موضوعات متعددة لكل واحد منها بذاته يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال واحد منها
بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقي تشخصه باقيا فلم ينعدم ولا يكون التشخص هنا امرا
مبهما بل كل واحد من المعينات فان اجيب بانه يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد
شخصي قلنا قد عرفت ان التوارد انما هو على امتناع توارد فما على سبيل الاجتماع دون
التعاقب والحق لو تم هذا الدليل يفيد ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى حيز
اخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون بما حال في حيز شخص فالجسم لا يحصل
وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه لاستغنى هذا الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لانه لا يقال احتياج الجسم الى الحيز
انما هو في حال ... الا على الحيز لا في وجوده او تشخصه فلو استغنى الحيز المعين استغنى تحيزه المعين لا وجوده
او تشخصه كما في العرض لانا نقول بان اي طريق علم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه
لا يتصور وجوده بدون التحيز الا في حيز ما كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم
من ان الجسم محتاج في تحيزه الى حيز ما فقط بهذا الاعتبار اقام في العرض الذي مائة يجوز ان يكون [illegible]

الفكاك الوصف عن الموصوف لاحساسه بالمسته [illegible] وعرضه الى [illegible] لوازمه او فرع ما من اللوازم ولا وجه لو حققه وان
ما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع مخصص للعرض تام بعينه فان الخبر مخصص للجسم مما يرد عليه [illegible] والمرئي
المذكور بحكمه ولكن الجواب انا نمنع البعض فانهم زعموا ان الموضوع المعين مخصص للعرض ولا يمكن
ان يدعى ان الحيز المعين مخصص للجسم لانا نقول ان الجسم المخصص قد يفارق مكانا الى اخر [illegible] ذلك
الموجود المتخصص بل لا يكون الجسم المتخصص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وجريان دليل
في الحيز فان الدليل والخبر مصرح باعتبار ان تخصص الجسم لذاته ولا انا نمنع المنع فبان المراد
بالمخصص اعراض يكتسبه التخصص او امور يتعلق بها التخصص منها والاخرى صورة [illegible] التشخص نسبتها
الى التخصص نسبة الفصل الى النوع بسبب تخصها وقد مر ذلك وبحث التشخص ولا شك ان الصورة الجسمية
انما تحصل من امر مخصص [illegible] ولا يمكن ان تحصل تلك الصورة لجسم من جسم اخر فاذا استعد ذلك الجسم
الذي حصل فيه التشخص انتهى التشخص واشتو [illegible] التشخص [illegible] واختلف في ان الوصف الكلي
ان يقوم بالوصف ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل واقع واحتج الحكماء [illegible]
الحكمي وقال وقد ينقسم [illegible] الى المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فانهما يحلان اولا في الحركة وبتوسطها
يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالتان في السطح
في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح
لا الجسم اجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فهو من الجواهر لا الاعراض ومثل
الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء لا نعلم كونه وجوديا انما القائم بالجسم والسرعة
والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد يتخللها سكنات اقل او اكثر
باعتبارها يسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان الحركات انواع مختلفة فالسرعة والبطوء عائدان الى

اي قوله لو تم هذا الدليل

اي قوله وفيه نظر

الى الذاتيات دون العرضيات [illegible] الاحمد [illegible] حركة
اخرى يتقطع [illegible] في زمان اقل او اكثر فهذا الاختلاف باختلاف الا [illegible] ويكون السريع والبطيء
بالقياس الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو حركة واخر هو البطوء او السرعة واستدلوا ايضا
بوجهين الاول ان معنى قيام الوصف بالمحل انه تابع له في التحيز فالقائم بالعرض يجب ان يكون تحيزا بالتبع
ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالاخرة
من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام الاعراض بعضها ببعض [illegible] قيام بعض الاعراض
بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر [illegible] بان يكون الكلام
[illegible] في [illegible] ذلك الجوهر [illegible] العام [illegible]
قيام الشيء [illegible] التبعية في التحيز معناه اختصاص الناعت بالمنعوت بحيث يكون الاول نعتا والثاني
منعوتا [illegible] الاختصاص [illegible] كاختصاص [illegible] بالجسم لا الجسم بالمكان
[illegible] ان الاول ان [illegible] بالجوهر [illegible] والازم [illegible]
ان قلنا [illegible] العام [illegible] الجوهر اولا [illegible] بالجوهر [illegible]
فاذا كان ذلك [illegible] بالجوهر [illegible] بقيامه بالجوهر [illegible]
ان قلنا [illegible] العام بالجوهر فيكون قيام كل [illegible]
[illegible] اوصاف البارئ قائمة به [illegible] ذاته وصفاته [illegible]
العرض بالجوهر [illegible] لا يوجب قيام الكل [illegible] ان يكون الاختصاص [illegible]
[illegible] بعض الاعراض بان يكون [illegible] العرض [illegible] الجوهر [illegible] كالسرعة
والبطوء [illegible] السطح فانها
موجودة [illegible] الجسم [illegible] بالجوهر القابل [illegible]

اي الاولان كقصان ان معنى قيام العرض بالمحل الاختصاص الحاصل لا التبعية للمحل في التحيز

وارادوا بالابعاد الثلثة

الثلثة خطوطا ثلثة يقاطع بعضها بعضا على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يفرض فيه خطوط كك وانما اعتبر الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ليست موجودة في الكرة والاسطوانة والمخروطة المستديرة وان كانت موجودة في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسم الطبيعي بعينها اولا وبنية والمشهور عند القوم حيث قيد جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة واعلم عند قيد مع وجود قيد الامكان جعل الحد جامعا لما يقصد اخراجه عن الجواهر المجردة لانه يمكن فرض الابعاد الثلثة فيها لكن عادة العقول ان يكون الموصوف محلا لتعيين الابعاد وكونها على الوجه المذكور ليحصل ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه والا فكل جوهر قابل للابعاد كثيرة لا على هذا الوجه لا للاختصار على السطح على ما صرح به بعضهم بالجوهر كان الجسم التعليمي الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به فصول الجسم الطبيعي اما جزء وهو الذي لم يتألف من اجسام او مركب وهو الذي تألف من اجسام مختلفة كالحيوان او متفقة كالماء مثلا والجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة حاصلا فيه بالفعل وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل فلا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلا بالفعل وهي اجزاء لا تتجزى اما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسام حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا بالفعل دون بعض فعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والاتصال شيء من الانقسام حاصلا بالفعل حيث لا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فهذا غير متناه فهو مذهب جمهور الحكماء اما متناه وهو مذهب الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني يكون بعض الانقسامات حاصلا بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا او الكلام

والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كالخطوط الجوهرية متصلة في جهة او في جهتين فقط كالسطوح الجوهرية فان كل ما يقبل منها فقط او منهما اي من الخطوط ... هذه احتمالات ستة لم يذهب الى احد الاحتمال المتصور سوى الاول فهو مذهب الحكماء والثاني مذهب المتكلمين ... وهذه الاقسام الستة بعضها ... لان ما يدل على امتناع تركب الجسم منها الاجزاء التي لا تتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين ... المذهب الذي اختاره المصنف ابطال الجزء الذي لا يتجزى ولذلك بينه به واعلم ان الجسم في الطبع ... المتحيز بالذات لا بد ان يكون له جانب منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة الشمال وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فكل متحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال ان هذه الجهات الست هي اطراف الحاصرة منه فلزم التعدد والطرف انما هو بالوجدانية فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت فاصلة في ذاته كان الانقسام ظاهرا والا فما في طرف الفوق حاصل في طرف التحت والاتصال الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو محال فلا بد ان يتوهم في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما ترى يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودها امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح الموهومة فانها عرضية لا متحيزة بالذات بل بالتبعية للمحال والمراد بالمحل ما صلاح الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات

يعني مثل مکعب که مربع بالا برده باشند [illegible]

متحيز بالذات جزء الجسم ... الجزء الذي لا يتجزى ... [illegible]

الصورة الجسمية ... [illegible]

مالی المکان والثانی من الطرفین مما یدل علی استحالة ترکب الجسم من اجزاء لا تتجزی وله وجوه کثیرة منها
ما ذکره المص بقوله یحجب المتوسط یعنی اذا وضع جزء بین جزئین بحیث یتلاقی الثلثة فلا بد (ای ملاقاته اجزاء)
ان یحجب المتوسط الطرفین عن التماس والا لزم ان یکون [illegible] طرفیه قطعی التداخل
ثم ان لم یفد التالیف زیادة فی الحجم واذا حجب المتوسط الطرفین عن التماس لزم الانقسام (فحال [illegible])
بان ما تلاقی منه احد الطرفین غیر ما یلاقی منه الطرف الآخر فینقسم [illegible] الوسط [illegible]
فینقسم وهو خلاف المفروض وبحرکة الموضوعین علی طرفی المرکب [illegible] لو وضعنا جسما (فینقسم [illegible])
مرکبا من اجزاء وترا منه کانت او خمسة او سبعة او تسعة او غیر ذلک ووضعنا علی کل
طرفیه جزءا الا من التساوی وفرضنا تحرک کل منهما متوجها الی الآخر حرکة علی السواء فی السرعة والبطوء
والابتداء فلا بد لهما من ان یتلاقیا ولا یمکن [illegible] التلاقی بان یکون احد المتحرکین باسره علی
الطرف الآخر والآخر باسره علی الوسط والا لم یتساویا والحرکتان بل لا بد لهما [illegible] من
من الوسط مشغولا باحدهما وشیء آخر منه مشغولا بالآخر فیلزم الانقسام قطعا [illegible]
تلک الاجزاء غیر منقسمة [illegible] وجب ان یکون بعض کل واحد من المتحرکین علی الوسط
وبعضه علی بعض من الطرف فیلزم انقسام الاجزاء المجتمعة باسرها مع کونها غیر
منقسمة [illegible] هذا لا یلزم من وجود الجزء الذی لا یتجزی وحده بل مع ما
فرض معه من ترکب المسافة من اجزاء و[illegible] تحرک جزئین علی السواء فیلزم منه استحالة
المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذکر فیما سبق انه اذا استحال المجموع فلا بد ان یکون بعض
اجزائه محالا ونقول لا یکون اجتماع بعضها مع بعض محالا ولیس الاجتماع فیما نحن بصدده محالا
قطعا ولیس شیء من اجزائه سوی الجزء محالا اذ نفرض [illegible] طرفیه جزءا علی التساوی او وضعنا
کل منهما متوجها الی الآخر حرکة علی السواء فی السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان یتلاقیا بالحرکة

(استحالة او الوضع علی التساوی او وضعنا مرکبا من اجزاء شفع او وتر کانت ستة او غیر ذلک ووضعنا علی کل [illegible])

بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد لهم [illegible] من الجزئین المتوسطین اولا یمکن ان یتجاوزا بان یکون مماسا علی احد
الوسطین والاول باطل وباقی الحرکة لا بد ان یتجاوزا ماسا علی ملتقی الوسطین بان یکون بعض من کل منهما
علی بعض من احد الوسطین وبعضه الآخر علی بعض من الوسط الآخر فیلزم انقسام الجزئین المتحرکین مع
انقسام الوسطین وبین انهم ما یشهد الحس بکذبه من التفکیک لما اقام الحجج علی نفی الجزء الذی لا یتجزی
اراد ان یشیر الی ما لزم [illegible] المذهب مما یشهد الحس بکذبه وقد التزموه منه تفکیک اجزاء (تفکیک)
الرحی فانه اذا فرضنا خطا خارجا من مرکز الرحی الی الطوق الاعظم منها فکل الخط یکون مرکبا من اجزاء
لا تتجزی فاذا تحرک الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذی علی الطوق الاعظم جزءا واحدا من مسافة فالجزء
الذی یلی الابعد ان تحرک اقل من جزء کان الجزء منقسما وان تحرک مثله جزءا واحدا من مسافة ینتقل (یلزم)
الکلام الی الجزء الثالث والرابع وهکذا الی الجزء الذی یلی المرکز فان تحرک شیء منها اقل من جزء لزم الانقسام
وان تحرک کل واحد منها جزءا واحدا لزم ان یکون مسافة الجزء الذی یلی المرکز وحرکته مساویة لمسافة
الجزء الذی علی الطوق الاعظم وحرکته وهو محال بالضرورة وان سکن الجزء الذی [illegible] لزم [illegible] المحال (سوی [illegible])
فی سائر الاجزاء فیلزم تفکک اجزاء الرحی عند [illegible] دوائر محیطة بعضها ببعض [illegible] ذلک باجزاء (یلی الابعد حین تحرک الابعد جزءا [illegible])
الخطوط المتصلة من مرکز الرحی الی الطوق الاعظم منها وفی جمیع الجهات وقد التزموه مع ان
الحس یکذبه فقالوا ان الرحی متفککة عند [illegible] دوائر کما ذکرتم لکن الفاعل المختار یلصق بعضها ببعض
ولا یشعر بذلک الحس [illegible] الازمنة التی تقع فیها التفکک وسکون المتحرک [illegible]
سکون المتحرک فانا اذا فرضنا [illegible] تحرک من اول النهار الی نصفه [illegible]
ان الشمس قد سارت فی هذه المدة ربع الدور فعند حرکة الشمس وقطعها مسافة [illegible] الجزء (من اجزاء الارض)
لا [illegible] ان یتحرک الفرس [illegible] او یسکن والاول [illegible] ان یکون حرکة الفرس مساویة لحرکة
الشمس مع ان المسافة التی قطعتها اعنی ربع الدور زائدة [illegible] بالآف الوف (واحد من اجزاء الارض)

والثاني وجب انفكاك الجزء والثالث يوجب سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه وقد عولوا
الاحساس بالسكنات لقصر زمنها وقلتها بمقدار الحركة لان سكناته بقدر زيادة الحركة
النفس على الحركات فسكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان يرى ساكنا فقط ولا اقل من ان
يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكن لا يحس بكونها متصلا واسعا والدائرة يمتنع وضع الجزء لا بت
الدائرة وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى امتنع جعلها دائرة وامتنع ايضا جعل
ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس الا خطوط انضم بعضها الى بعض فاذا
امتنع ذلك على كل واحد منها امتنع على الكل ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دائرة فان
تلاقت ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون صفحة ظاهرها كصفحة باطنها
فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاولى فيكون ظاهر المحيط كباطنها
وباطنها كظاهر المحاط بها لانطباقها عليها وظاهر المحاط بها كباطنها فيكون ظاهر المحيط
كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدائرة محيطة بعضها ببعض بلا فرج بينها الى ان يصير دائرة مثل
منطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء هذه الدائرة العظيمة على اجزاء الدائرة المفروضة اولا
مع كونها صغيرة جدا وان لم تتلاق ظواهرها مع تلاقي بواطنها لزم الانفكاك
الجواهر المطلقة عن الجواهر التي لم تتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان النظر
في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقية وايد ذلك بان شرط
صدق الاحساس به ان يكون ما يحيط الاحساس به على قدر ما تقدر القوة الحاسة ادراكه ولو لم
يكن كذلك لم تقو القوة الحاسة على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه وكما في ذرات
المنثورة في الجو والاصوات الخفيفة جدا فاذا كان التضريس على محيط الدائرة متجاوزا الصغر
الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه اقول وليس بشيء لان هذا التضريس ان

ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو
او اكبر والنقطة عرض حال في المنقسم باعتبار التناهي لا لانقسام الجزء على بطلان الجزء الذي لا يتجزى وبين
ما لزم المتكلمين من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى تتمة الوجوه التي يحتج بها على الجزء الاولى ان النقطة
موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجيء في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او ذي وضع
وضع لزم النقطة وان كانت عرضا فمحلها لا جسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم
لا بد ان يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها لزم النقطة والجواب ما قد سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة وحلول النقطة في المنقسم
ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث متناهية الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها
مطلقا جواب عن الحجة الثانية وتقريرها ان الحركة اما موجودة في الحال او لم يكن لها وجود اصلا لان
الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد ولا
انما يكون الحركة الموجودة في الحال منقسما او غير منقسم الاول باطل والا لزم ان يكون احد جزئيها على الآخر
في الوجود لكونها غير قارة الذات فلم يكن الحركة التي فرضناها موجودة في الحال موجودة بتمامها
فيه بل يكون بعضها ... الحركة لان الحركة ... واذا كانت كل
التي وقعت الحركة في الحال عليه غير منقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب والجواب ان الحركة لا
وجود لها في الحال لا يلزم من نفيها في الحال نفيها مطلقا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان
فلا يلزم انها معدومان مطلقا بل انها معدومان في الحال ولا يلزم من ذلك عدمها مطلقا فان الماضي من
الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان كذا المستقبل من الحركة
موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان والآن لا يخفى ...
جواب ... ان الحس ... الماضي من الزمان موجود لان الزمان ... فلو لم يكن

١٥١

الآن موجود ام لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي صار
معدوما والمستقبل لم يوجد بعد وهو غير منقسم والآن ليس [illegible] بل هو [illegible] الوجود لان [illegible]
الزمان لا [illegible] الوجود فلا يكون شيء منه موجودا [illegible] موجود ايضا واذا كان الآن موجودا
غير منقسم [illegible] المطابق له [illegible] غير منقسم [illegible] غير منقسم فيلزم الجزء ولو [illegible]
الجواب ان الآن لا تحصل له في الخارج ولا يلزم من نفيهما نفي الزمان مطلقا [illegible] الماضي
والمستقبل معدومان [illegible] معدومان مطلقا الماضي والمستقبل معدومان [illegible]
اي ان لا يلزم من نفيهما [illegible] مطلق [illegible] الزمان [illegible] فلا بد ان يوجد
الماضي والحال [illegible] والافتراق [illegible] البطلين وكذا الاول والآخر [illegible] يكون
الزمان [illegible] فلا يكون [illegible] الزمان موجودا اصلا [illegible] المنقضي
لانا نقول ما ذكرتم يدل على ان [illegible] ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان [illegible] الزمان
لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا مطلقا واما الزمان [illegible] موجود [illegible] وان لم يكن موجودا
في شيء من الازمنة كان المكان موجودا في نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف
المتمكن [illegible] لم يكن موجودا اصلا [illegible]
لم يوجد [illegible] الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض
انه لا وجود [illegible] الحال [illegible] لم يكن حالا موجودا
لم يكن الزمان موجودا اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه
لا وجود [illegible] الجواب المذكور [illegible] الحركة
بمعنى التوسط موجودة [illegible] على المسافة [illegible]
بل هي موجودة في كل [illegible]

نفي [illegible]

اي كون [illegible] الحركة بين مبدء المسافة ومنتهاها ح

[illegible] الحركة الموجودة [illegible] امر ممتد في الخيال غير موجودة [illegible] منطبق على المسافة [illegible]
لا [illegible] ولا بعض [illegible] وهو الحركة بمعنى القطع [illegible] الحركة [illegible] لا يتجزى
موجودة بعضهم استدلوا بوجود الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى [illegible] لانه لا [illegible]
[illegible] يدل على [illegible] ثبت الجزء [illegible] الحركة والمسافة [illegible] الذي لا يتجزى [illegible] المتحرك [illegible]
[illegible] المسافة [illegible] الاول [illegible] اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول
وهو باطل [illegible] لم يأخذ في الحركة واما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا باطل لانه ح
قد انتهت الحركة [illegible] الاول والثاني لم يتصف بالحركة [illegible] لم يوجد الحركة اصلا [illegible]
ان المتحرك لا يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول [illegible] اول زمان حصوله في الجزء الثاني
لان [illegible] الحركة عند [illegible] بالجزء الذي لا يتجزى [illegible] الاول [illegible] الثاني فاذا حصل [illegible]
بالحركة [illegible] الكون [illegible] والمكان الثاني [illegible] والمكان الاول [illegible] بالحركة
في الآن الاول [illegible] السكون في الآن الثاني [illegible] الحركة [illegible] لا يتجزى [illegible]
موجودة [illegible] اصلا والقائلين [illegible] الاجزاء التي لا يتجزى [illegible] الجسم [illegible] البطلان وهو [illegible]
قائلا بالجزء الذي لا يتجزى [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الجزء [illegible] سيما [illegible] بطلان [illegible]
[illegible] الحكم بان كل جسم [illegible] الانقسام [illegible]
[illegible] الانقسامات [illegible] الجسم بالفعل
[illegible] والجسم [illegible] موجودة بالفعل [illegible] بالجزء الذي لا يتجزى [illegible]
كل [illegible] الجسم حاصلا فيه بالفعل [illegible] الجسم [illegible]
[illegible]

بالفعل

بعدم [illegible]

بالفعل ح

كان [illegible]

152

المذكور وكتب الجمهور ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة وغير ذلك من الاعراض

قلنا نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الالوان والاعتمادات والالام

اللذات وما اشبهها اعراض لا دخل لها في حصول الجسم الفاني واما الالوان والاضواء و

الطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل

اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة

اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف بل نقول مع ما تقدم من مقاسات الجزء المتفق

بوجود المؤلف من ستة اجزاء فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية اجزاء كذلك لصار المركب منها طويلا عريضا

عميقا منقسما في الجهات الثلث متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فيلزم ان يكون جسما من ثمانية

اجزاء وينتقض به قوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل قال قيل ان مذهب النظام ان

الجوهر الفرد يشبع وجه على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم مؤلف من جواهر غير

متناهية قلنا نفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم اقول قد سبق انفا وسيجيء ان النظام

يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض فلا ان يقول لا يصير المركب من الاجزاء الثمانية ح طويلا

عريضا عميقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض بان يبقى في الجسم اجزاء غير متداخلة فرض

الكلام في تلك الاجزاء فلعل له ان يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء

لا تتناهى متداخلة وبكر دفعه بانه انما وقع في القول بالاجزاء الغير المتناهية لضرورة القول

بتقوم الجسم الاتفاق منا الغير المتناهية كما مر انفا فلا بد ان تكون تلك الاجزاء الغير المتناهية

بحيث يتحقق الجسم منتهيا اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة ليس كذلك هذا التقييد لا تحاد ها

في الوضع فلا يفيده عدم تناهيها والحق في التقسيم انما انتسب بعين ازاد ما داما يل

تناهي اجزاء كل جسم فعندنا هذا الحكم حجم متناه واجزاء متناهية الجسم الذي فيه البحث

اي حجم المذكور ثبوته بفرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم

فما انفرد ح

الجوهر الفرد

وكل اصل منهما جسم مالي يبعد لا تكفر القول بتداخل جميع اجزاء الجسم الا ان يقوم الجسم على حجم جزء واحد فلا يلزم

البحث له حجم متناه تتناهى الابعاد واجزاء غير متناهية واجزاء غير متناهية على ما عرف ولا يشك

انه يجب ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم

الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي

الى المتناهي كنسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية

واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التطوع والتاليف لا يستلزم ظنا ان يكون

نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان يكون الازدياد بحسب الازدياد

مع كون النسبتين مختلفتين بان يكون ان يكون نسبة الحجمين من النسب التي توجد في المقادير دون الاعداد

فلا يوجد مثلها في الاحاد ولان نسبها عدد به بطل وحسب بان تلك الاجزاء لما كان تطبيقها وتمايز

بعضها اي موجب الحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يتصور حصول

الحجم بانضمام بعضها الى بعض واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متناهية اذ لو تفاوتت

لزم انضمام بعضها واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار

كانت نسبة المؤلف منها الى مؤلف اخر منها كنسبة احاد الاول الى احاد الثاني بالضرورة وبما

قررناه اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي ولا بالتفاوت لانها فرضت

المقادير والمقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية ولا متفاوتة ويلزم عدم لحوق

الربع البطيء لان الربع او اقطع حيز القطع البطيء اليه جزء الاول اقل منه ولا تختلف السكنات

بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه انما يختص بالنظام من ان البطء بتخلل السكنات بل هو جار فيما اذا كانت

الاجزاء متناهية الصغر بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزم ان يكون المتحرك الى انتهى بين فرق تخلل السكنات

فالاولى ان يجعل ارم لحوق الربع البطيء مع قوله ان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه

وجها واحدا كما فعل صاحب المواقف وكان المصنف اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزم

انهم ح م والمفروض خلافه

لكونهما وجها واحدا

19?

كما نص من النصوص بوجود المؤلف وعدم لحوق السريع البطيء وبصورة ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة

من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لا يمتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها

ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه و

لم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة وقد عرفت ان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن

للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا والضرورة قاضية ببطلان الطفرة يحكى ان

العلاف قال لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع

المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض … ثم ان البديهة تحكم ببطلان ما اجاب

بانها … بالعدم … من القول بتفكك الرحى وقد التزمتموه في السوال … ببطلان الطفرة

انا نجد العلم بحصول خط اسود … اجزاء … ليس ذلك … الا جزاء

السود … عند الحس لان الاجزاء المحسوسة اقل من المطفورة عنها بكثير فلا

سبيل الى القول لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة الى هذه المكابرة

بل يكفينا ان نقول لو كانت المسافة المتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية لكان الزمان المتناهي مشتملا

على اجزاء غير متناهية متطابقة لاجزاء المسافة والزمان … فلا يمكن قطعها فيه وهذا كما ان المسافة

المنقسمة عند الفلاسفة الى الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها موقوف

على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان

المتناهي قابل للانقسام الى غير النهاية … الى ما لا يتناهى الاجزاء

بحسب استعداد … في ذلك الجسم … النظام … ان يكون جميع اجزاء الجسم غير

متناهية بل كل استعداد نوعي … الجسم بكون اجزاء متناهية ولا شك ان الجسم يقبلها وكل استعداد

نوعي فيه والله اعلم ثم … النظام عن … التناسب حيث قال لا يلزم ان … الجسم …

الى الجسم … الاجزاء الى الاجزاء وانما يكون ذلك لعلمه … بعض الاجزاء في بعض قال الشارح …

فان قلت ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اصلا وما في حكمه

من ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا ينفصل بسبب امتناع وجود الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون

الجسم المفرد متصلا قابلا للانقسامات الغير المتناهية بمعنى انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف

عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات

التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو وجدت

الى الفعل لتركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى … حجم غير متناهي المقدار …

ساواته … الحجم المتناهي المقدار الذي قسم اليها وذلك … بان المتكلمين

ان مقدورات الله غير متناهية مع ان وجود ما لا يتناهى في الخارج محال … عندهم …

عندهم الا ان تأثير القدرة لا ينتهي الى حد لا يمكن ان تتجاوزه … تأثير القدرة

… وصوله الى مرتبة … الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن الزيادة عليه …

… الجسم … وان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة … ان

توجب الانفصال في الخارج … الانفكاكية المسماة بالكسر والقطع والخرق …

القطع يحتاج الى الة نفاذة تفصل بالنفوذ فيه والكسر لا يحتاج اليها … لا توجب الانفصال

في الخارج … بالقسمة الوهمية … وربما …

بان الفرضية ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا …

اما ان يكون بمجرد الفرض … او يكون بسبب … كاختلاف …

اي … في محلها … كالسواد والبياض في الجسم الابلق …

في محلها … بالاضافة … او المحاذيين وتوهم بعضهم ان … الواقعة

من الخط والسطح الجوهري

من القوة

157

ليست اصلا فضلا عن صحتها من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد كمثل ليس يكون معا ومحل
البياض مع الخارج وكذا ما يماس ويحاذي من جسم جسما كما ان غير ما يماس ويحاذي منه حسبما اقر والحق
انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم وقع ضوء على بعضه او لاقاه
جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير بذلك شيئين منفصلين احدهما عن الآخر في الخارج
حتى اذا زال عنه تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا واحدا اذ لو كان ذلك كذلك لكان يلزم
انفصال ما هو مساو في الخارج بحسب محاذاة المتحرك حدودا غير متناهية ثم يعود متصلا وتفرقها واحدا فردا الا
عند انقطاع الحركة وبطلانه من العبارة ما كان بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا المهمة هذا فنقول ما ذكره من الدليل
لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية بل على انه قابل للقسمة الوهمية الا لكان
جزء لا يتجزأ وهو ما حكيه فاراد ان ليس الكل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة
الانفكاكية الى غير النهاية والقسمة الوهمية [illegible] هو مجرد فرض العقل كليا او مجرد توهم الوهم وهما
اولا مجرد وهما بل ليست اصلا فضلا عن صحتها من فارس او غير فارس كحدث والمقسوم والتبيين وجود
طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارجي الواقع [illegible] والمهمة موجود على الحسين المتصلين
المعروضين وجزء واحد ما خود على الوضع المنفصلين من غير الجزء الذي قسم والجزء الخارج الواقع
في المهمة من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي بجواز القسمة الوهمية يلزم جواز القسمة الانفكاكية
فبطل مذهب ذيمقراطيس واتباعه وهو ان مبادئ الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزئة
في الوهم بحسب الجهات المعلومة غير قابلة للقسمة بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن اقترانها
وكل جزء منها متصل [illegible] بالخصوص غير قابل للانفصال الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال
الفكي كالماء مثلا غير متصل [illegible] بحسب الحس ولا كان [illegible] ان [illegible] على [illegible]
المتصلين ما خود على الحسين المنفصلين من الانفكاك [illegible] والجوهر المتصل الجواب بقوله

بقوله واتساع الانفكاك لعارض لا يقطع الاتساع الذاتي يعني ان ذلك المانع لا يكون الا دائما
الحسين المتصلين المعروضين والجزء المقسوم وهاهنا الا الحصر وذلك الجزء ويخص لانه لو وجد
تحصل لكان ما هو وسن والمهمة وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال الانفكاكي [illegible]
وجود المانع فيضعف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان اتساع الانفكاك
لعارض مفارق لا يقتضي الا اتساع الذاتي المنافي للقبول الذاتي الذي هو مقصودنا فقيل هذا الدليل
مبني على توافق تلك الاجسام والمهمة [illegible] وان بني على تسليم الخصم كان جدلا جاريا على الحكمة
اقول ليس مبناه الا على عدم انحصار النوع في الشخص لانه لو لم ينحصر لتحقق الجزء الخارج الموافق في المهمة
وتم الدليل فقيل على القدر يتحقق الجارح الموافق لحمل تحقق احدهما مانع من ذلك القبول لا يختص الا
شرطه فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جرمي المفروضين فيما لا وجد مانع او فقد ان
شرط وحيث [illegible] ان المانع لا يكون الجزء [illegible] والامتناع العارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت
ان الجسم الذي هو في حد ذاته متصل ليس فيه مفاصل واجزاء بالفعل كما هو عند الحس يقبل الانفصال الوهمي
والانفكاكي الى ان لا يقال [illegible] افلاطون ومن تبعه الا ان ذلك الجوهر المتصل قابل
غير قابل [illegible] الجسم المطلق وهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل
لطريان الانفصال والاتصال عليه [illegible] وفي حد ذاته ومن حيث جوهره وذاته
ومن حيث قبوله للصور النوعية لانواع الاجسام كثير بالعدد واختار المصنف هذا المذهب
وذهب ارسطو واتباعه الى ان ذلك الجوهر المتصل ليس هو جوهرا فردا وليس هو الهيولى [illegible]
احتجوا على ذلك بعد تجريده عن الزوائد والالفاظ المشتركة والمجازية انه لو صح [illegible]
الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل في ذاته اذا كان بلا مفصل اذا طرأ عليه الانفصال
انعدم وحدث هناك جوهران متصلان في ذاتهما فلا بد هناك امر مشترك بين المتصل الاول

155

وبين هذين المتصلين فلا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه في الحالتين والا لكان ورود الجسم على قسمين
للجسم بالكلية وايجادا لجسمين آخرين من كتم العدم وذلك بصدد سطلانه واجاب عنه المصنف بقوله ولا يقتضي ذلك
اي اتصال الجسم وورود الانفصال ثبوت مادة سوى الجسم لا يكفي في ذلك التسليم وجود الا شئ مادة
ولكن ثبوت مادة سوى الجسم لم لا يجوز ان يكون وجود مواد لا يتناهى لان الجسم المتصل الواحد اذا انفصل
الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا غير مادة ذاك بعينها وهو ممنوع لاستلزامه ان يكون الواحد بالشخص
في آن واحد في مكانين او محلين وهو باطل او يكون مادة كل منهما حادثة بعد الانفصال فلزم ان يكون كل
حادث عندهم مسبوق بالمادة وتكون تلك المادة الحادثة على هذا التقدير محتاجة الى مادة
وهكذا فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التسلسل والصعب فاذا انعدمت مادة الجسم المتصل
بانعدام جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان لجسمين المنفصلين حال حدوث جوهرهما
المنفصلين فيكون ذلك انعداما للجسم بالمرة لانعدام جوهره المتصل بذاته وحدوث الجسمين آخرين
من كتم العدم مع بطلانه بطل مقصودهم اعني اثبات وجود امر باق في الحالين وان كانت موجودة
قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا
عدد لها لان عددها ينحصر في عدد الاقسام التي يمكن ان ينقسم الجسم اليها وهو غير متناه
بالفعل او لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى حد ما وهو باطل
المادة بالشخص هو عند الانفصال هو بعينه عند الاتصال ليس واحدا فلا متعددا في ذاته بل
بالعرض واحد عند الاتصال الواحد متعدد عند الانفصال المتعدد فلا يلزم ان المادتين لو كانتا
موجودتين بالفعل والجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا
موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك بل هما موجودتان في مادة واحدة بالاتصال الواحد
فلا يلزم وجود الا واحد بالفعل واذا كانت المادة شانها هو مع المتصل الواحد متصل واحد

واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد مخصصا بها اختصاص
الناعت بالمنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال
فيكون جوهرا مطلقا وليس بالمقولة الاولى وذلك الجوهر المتصل يسمى بالصورة الجسمية والجسم
المطلق مركب منهما والصورة الجسمية ولم يسمها ان هذا الكلام بادي الراي كان مثل اتصال
الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدم ذلك
وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نعلم انه غير المادة المذكورة كونه متصلا بعقل او بالفعل
فان الدلائل المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له اجزاء بالفعل لا يقبل الانقسام
الوهمي والفرضي لانهما عرضان عرضيان ان ذلك لم ان على حقيقة الجسم وشئ آخر ذات
لان الجسم عند طريان الانفصال عليه يتعدد في ذاته واما تعدده وصفا اعني كونه بالمقولة
تلك الجسم كونه لما متصلا لم يكن كمستوعب مقدار الابعاد الثلثة فلم يكن منهما البتة لان قابلية
الابعاد الثلثة ان لم يكن فصلا له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند ارتفاعه
الانفصال عليه لا يعود جسما بل يعدم جسميته ويحدث جسمان آخران والقائلون ان الجوهر
القابل للابعاد الثلثة بالحقيقة هو الجسم التعليمي اعني الكمية التي تسري في الجهات الثلثة
والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فانه اذا طرأ
على الانفصال الكمي عارضا لا لذاته اعني الجسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث
عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة للجسم
الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك الجسم التعليمي عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد متصل واحد
ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما هو قول ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصل
واحد ومع الصورة المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصل

في ذاته لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال ويحدث صورتان اخريان فالمتصل كونه
في حد ذاته لا متصلا ولا منفصلا باق في الحالين ونحن نقول المتصل في حد ذاته انما هو الجسم التعليمي
وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق
في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل نقول لا نم ان الجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يكن
قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد وصار
بعد الانفصال قسمين كل منهما قابلا للابعاد الثلثة فما لحقه العدم من الجسم وحدته وطرء
عليه كثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة لم ينعدم قط فكما يقولون ان المادة
شخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك نقول ان الجسم شخص هو عند الوحدة
اعني الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعني الانفصال غاية الامر انا لا نقول ان الجسم في شخص
واحد بل الجسم متكثر فان قيل اذا كان هناك قصعتان في كل منهما قدر من الماء فلا
شك ان لكل منهما من الماءين تشخصا به ممتازا عن الاخر فاذا جمعناهما في كوز … فلا يقع منهما
الامتياز يزول تشخصهما فيعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا لمجموع ذينك الماءين تشخص به امتياز عن ساير
المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة هو بعينه الجسم عند الوحدة
ولم ينعدم قط انما الزائل تشخص آخر به يمتاز كل من الماءين عن الاخر ونحن نقول الزائل
كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال هذا التشخص كاف في مقصودنا وهو
لزوم انعدام المجموع الماءين لان كلا من الماءين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء
الاخر فينعدم المجموع ايضا ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من الماءين
بدون تشخصه الذي به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من مقومات المجموع بل

ينعدم في | وحدته في | من جانب ارسطو | تشخصهما في | اي … افلاطون | هو بعينه عند في

الذي هو باق في حالتي الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم تشخص كل من الماءين لا المجموع الذي هو موجود
من المجموع وحاصله ان شخص كل من الماءين مركب من موجودين هو جوهر الماء وعارض به امتاز
عن الاخر والمعتبر في تقوم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم طبيعي مكان او حيز
مكان طبيعي يقتضي طبيعته حصوله فيه ولو اخرج عنه قاسر يطلبه اي الحصول فيه عند زوال القاسر
على اقرب الطرق وهو اقرب الابعاد عنه وذلك لانه لو خلي الجسم وطبعه اي فرض تجرده
وحده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة ان كل
جسم له مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا
الى امر خارج عنه اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها
السواء بل الى امر في ذلك الجسم وهو المراد بالطبيعة فهو مكان طبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك
المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره واذا خلي وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه
على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان ما ذكرتم انما يدل على ان لكل من الامور الخارجة التي
يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان
ومقتضيا له وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله في مكان معين لاجل
فاعله اما بالايجاب او بالاختيار ثم تعين الاختيار والايجاب واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا تتصور
الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بالايجاب او بالاختيار وفرض في هذه الحالة اعني حالة
وجوده خلوه عن جميع التاثيرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او
ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين باقتضاء ذاته فيما تاثير الفاعل في وجوده … وفرض
وجوده ولا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف تاثيره في حصوله في مكان معين
فانه من تلك الامور اذ ليس من علته ولا هو موقوف عليه وجود ذاته اولا … لان الاين من الاعراض

اقصر الابعاد | اي مجبورة القاسر | وذلك بتغير | اي الجسم | اي الامور الخارجة | اي المكان | في حصول جسم في مكان | [illegible]

السر لا يمكن ان يستحيل الجسم وجه عنها كما صرح به المصنف في شرحه للاشارات فالفاعل اذا اوجد جسما اوجده
في مكان لا محالة اولا يتصور وجود جسم الا في مكان فالتاثير في حصول الجسم في مكان من تتمة تاثير
الفاعل في وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم
وجود الجسم ولا يمكن تحقق التاثير في وجود شيء بدون تحقق التاثير فيما هو لازم لوجوده فان وجود هذا
اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم والتابع ان كلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة والذهن نظرا الى
ذات الجسم لكنه جاز ان يكون مستحيلا بحسب نفس الامر فلا يتيسر الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا
بحسب نفس الامر على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض
باجزاء العناصر فانها لا تقتضي مواضع معينة بطبعها واكثرها حيث اتفقت فان الحجر الايسر مثلا
استقر في مكان الايمن وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن
الاجزاء البسيطة العناصر بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة
فيها بل صارت اجزاء موجودة لم يخل وطبعها الكل المتصل بالمركبات الواقعة في امكنة هي اجزاء
ما لمكان العنصر الغالب دون اجزاء اخر منه فلا مدفع له ولا يدفعه تخصيص الدعوى بان
الجسم البسيط العنصر مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب والاستدلال بان
الاجسام اذا لم يكن لها قاسر لتوجه الثقال منها الى المركز والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك
بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت
ابن قرة ليس شيء من الامكنة حال لجسم دون غيره حتى تصور ان جسما ما يطلب بعينه
دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما تعود الى مركز الارض لان الجزء يميل الى كله الذي
يجذبه لغلبة الجنسية لا لان الطبع الارضية طالبة له كما توهم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل
نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما صاعدا ويطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط الماء

الى والبعد عنهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق المكان الذي هو فيه
الآن لحجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها لطلب الامر العظيم الذي هو شبيه به ولو فرض انها تقطعت
وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها المكان يتوجه بعضها الى البعض وتلتصق حيث تلاقيا
ملاقاتها ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن الحج ان يماس الجزء الواحد كل جزء
لا جرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهو هذا هو طلب الوسط ثم
ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء
منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المصنف ان المكان هو البعد لا السطح على ما سمى كان
عنده لكل جسم مكان حتى المحدد للجهات فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان
واما القائل بان المكان هو السطح المحوي للجسم الحاوي فليس للمحدد عنده مكان اصلا
وان كان ذا وضع بالقياس الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى
بعض لا يكون المكان الطبيعي لجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا
طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان واحدا وخلي مع طبعه فان طلب الآخر فهذا المكان
الذي هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب الآخر حال كونه
في احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلي وطبعه اقول عدم الطلب انه
وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون
اذا لم يكن واجدا المكان هو مطلوبه والحق اذا كان الجسم خارجا عنهما لا يمكن نسبتهما باعتبار
ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا
او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع
الجسم لا يمكن نسبتهما مانع من التوجه اليهما معا فلا يكون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الكل اه

هذين الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب اذ بها التعويل وجه فيه

قالوا اليس للمركب مكان وراء امكنة البسايط لان المركب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام [illegible]

بسيطة فلو مكان زايد على مكان البسايط فان امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ثم المركب

اما ان يكون البسايط متساوية في قوة الميل الى امكنتها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي

فان كان الاول فالمكان [illegible] الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فالمكان الذي يطلب بعيد

[illegible] عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا اتفق وطبوه [illegible] لذلك المكان واعترض عليه اما الاول فان

المركب المتساوي البسايط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه ثم خلي لم يعد اليه طبعا بل يسكن اينما

وقع لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول قد عرفت ان الحركات الطبيعية تشتد عند الهرب

من امكنتها ويفتر عند القرب منها فالمركب اذا كان في مكان [illegible] وفيه البسايط بحسب قوة

الميل الى امكنتها ان يكون ذلك المركب في مكان [illegible] النسبة الى امكنة البسايط بل يكون اقرب

الى مكان البسيط من جاب ليغلب ذلك البسيط [illegible] البسايط ويجذبه البسايط مكانه ولما ثبت ان

كون ان يحصل المركب بصورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل بعينه كما ان الكل

جسم طبيعي مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لاحاط به حد واحد

او حدود لوجوب تناهي الابعاد كما ثبت بيانه ويكون له من جهة الاحاطة هيئة ولا نعني بالشكل الا تلك

الهيئة فان تلك الهيئة لا بد لها من علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجا فعلتها طبيعة الجسم فعرفت

واعترض عليه ان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي الابعاد

وما للعرض للشيء بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا لذاته ثم قيل هذا وارد بعينه في المكان

ايضا لان حصوله موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان

وجود الجسم لا يتصور بدون المكان عند القائلين بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث

المراد بالمنع هو ان يمنع الخصم دليل المستدل بقوله لا نسلم في المستدل الاثبات
ومن المعارضة هو ان يأتي الخصم في مقابلة دليل المستدل دليل يفيد نقيض
ما ادعاه المستدل بقوله مثلا العالم مستغن عن المؤثر وكل مستغن عن
المؤثر قديم فالعالم قديم في مقابلة قول المستدل العالم [illegible]
متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث
ومن النقض هو ان يمنع الخصم دليل المستدل بتخلفه [illegible]

من حيث هو كذلك فاما تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم والواسطة اذا لم تستند الى ذات الشيء

[illegible] لم يكن لازمه له كانت امرا غريبا [illegible] بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من حيث هو هو

فان وجد هذا اللازم من نفس وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا انتهى ولا شك في وروده على القول

بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما في المحدد بل موقوف على وجود جسم حاو هو امر غريب

والطبيعي منه هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والقابل

الواحد من القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة لان المشتمل على الاشكال

يكون بجانب منه خطا واخر سطحا واخر نقطة واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع

فهو انا لا نسلم ان تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات فلعله

يصدر عن الفاعل الواحد بحسبها في القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته

ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسايط لم لا يجوز

ان تشترك في الشكل لان اشتراكها يستلزم اتحادها في الطبيعة كما ان اختلافها في المكان يستلزم

اختلافها في الطبيعة واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد

المعلولات فلا يستلزم اتحاد العلة فان قيل الاشتراك في المعلول اذا لم يستلزم الاشتراك في العلة

فالطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن استناد الشكل الى الجسمية المشتركة كما

استناده الى الطبايع المختلفة فلم زعمتم بان الشكل طبيعي اجيب بان عروض الاشكال المعينة

باعتبار عروض المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال اليها

ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة من حيث ان الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين

بازاء خصوصية الجسم من الصورة النوعية واما النقض فمن وجهين اولهما ان الارض بسيط وليست

كرتية لا عليها وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت

هناك اسباب خارجة عنها كالرياح والامطار والسيول فانها تثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة
التي فيها حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم تبقى شكل الارض عند ذلك الانثلام المقتضية
لتلك التضريسات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء
طبعها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كيف تكون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض
حافظة للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي بعض كون الطبيعة الواحدة مقتضية للمتنافيين
من حصول ذلك الشي وزواله قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت الكيفية حافظة للشكل مطلقا وشرط اقتضائها لا يخالف الاقتضاء الاول بل يؤكده لكون
وطبيعتها الكيفية لما زال الشكل الطبيعي بالقاسر ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل
القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك وثانيهما ان الالات
المكوكبة منها ثقرة تركز الكواكب فيها مخلصة بالقدر الذي مساوية لمقادير الكواكب المخلصة
الى قدار الالية لتلك الثقر والموضع الخالي ان تلك الثقر موجودة في جانب من الفلك
اخر وكذا المتمم مختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة
واحدة واجيب بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل
الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية تقتضي كرية مستقلة تكن التصلت
صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى تخصها الكواكب او تدوير او خارج مركز فيلزم
من ذلك ان سوى في الفلك الاول ثقرة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول
الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعدادات مادة واحدة
ولا يتصور ذلك في الفلك اجيب بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور في بعض
البسائط مستندا الى اسباب تعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى

الى القوابل لكن يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتداوير والخارج
المركز وهو محال وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع
فلا يكون بسيطا وانه لو جاز ان يقبل الفلك صورا متعددة هي مبادي افعال مختلفة جاز
في سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع ان تبقى
صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وفي العناصر
فيكون في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بمنع تركيب القوى ان عني
لجزء من الجسم قوة ولجزء اخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس
الامر في الفلك كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث
بان كل صورة نوعية في البسائط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فعلا يقتضي الشكل
مستديرا وثالثها ان القوة المصورة قوة طبيعية مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم وهي
اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة ومحلها الة كان بسيطا يلزم ان يكون
شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات متعددة بحسب تعدد
البسائط وان كانت مركبة فاما ان يكون تلك القوى في محال مختلفة فيكون الحيوان
اكرات ولا ان يكون في محل واحد فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضائه
كان الحيوان كرة واحدة وان منع فلا يكون ان يكون منع طباع الاجسام ما بينها
عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها مركب
يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان فعل القوة في المركب فعلا واحدا
واحدا وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات و
انما يلزم ذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب فعلا واحدا في واحد واحد

والمعقول من المكان البعد المكان موجود لانه مقصد المتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية
فانه يقال الجسم هنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث وربع
وغير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شي من الامور المذكورة للعدم المحض
ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية اما للثقال فالمركز واما للخفاف
فالمحيط وكل منهما موجودان واما في الحركات القسرية والارادية فهو وضع خاص بالنسبة
الى الاجسام التي هي منتهى حركته والاشارة الحسية لا تقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان
الحكماء ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط والسطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها
لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط والى الخط المتوهم
في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم
انما هو عن فراغ موهوم الى فراغ آخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء وكذا
التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم بكليته في مكانه بالكلية لم يجز
ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه
فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه
محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
سطحا عرضيا لا اتساع للجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا انتقل بانتقاله
بل حالا فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته والا
لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو
مذهب ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهم من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ونيابة

ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه
على سبيل التوهم كما هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون
بعدا ماديا قائما بالجسم والا يلزم من حلول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد يجب
ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين
العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة فيكون
الاقسام الاولية للجواهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا الاحتمال ذهب افلاطون
ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا يزيد الاحتمالات على الثلثة ولما اقيم الدليل على كونه موجودا
بطل مذهب المتكلمين وبقي احتمالان آخران واذا بطل واحد منهما تعين الآخر بالضرورة وا
المصر ان المكان هو البعد قال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يقولون
ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة
فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا السطح الباطن اذ هو عينها او لانهم يقولون ان
المكان قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا ولا يقولون ان السطح يكون فارغا او ممتليا
ايضا الحكم الذهني بان الجسم هنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم آخر اولا ولم
ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الا
ويلاقيها بجملتها ويلاقيها فكيف ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن
المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان
هو البعد وهو الموجود لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم
في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه
سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الملاقيين للمادة لان تجويزه يؤدي الخ

الى تجويز تداخل العالم وهو ضرورى البطلان واما البعد المجرد الذى لا تقوم له بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع
فى ذلك لخلوه عن المادة فمحذور التداخل فيه لا يفضى الى الاستحالة المذكورة واعترض
عليه بان منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فكل ما لم يتصف بالعظم والامتداد
اصلا جاز التداخل فيه مطلقا كالنقط وكل ما اتصف بالعظم والامتداد فى جهة او جهتين
فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة او الجهتين فقط كالخطوط فانه يمتنع تداخلها فى الطول
دون العرض والعمق كالسطوح يمتنع تداخلها فى الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف
بالعظم والامتداد فى الجهات كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمة
بان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى نظيره لاقاه بأسره ولم يتصور فى احدهما شئ خال
عن الآخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك هو التداخل وبان ما له حجم
وعظم اذا لاقى نظيره فى الجهة التى اتصفا بالعظم فيها كان مجموعهما اعظم من احدهما
فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام الموجبة لجواز وكل الانقسام
وهى المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسمية
فان انقسامها لما فيها من المقدار لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل
انما هو لاستلزامه كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع
فيما له عظم من جهة فى جهة اخرى ان كان فى الجهة التى ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر ما
ذكرنا امتناع التداخل فى الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او مجردة قال الامام فى الملخص
لو امكن ان يشك العقل فى ان هذا البعد الموجود بين طرفى هذا الاناء بعدان مع ان البعد
المشار اليه بالحس ليس الا الواحد فليشك فى ان هذا الشخص الانسانى الواحد هو واحد

هو واحد بالحقيقة او اشخاص متعددة اقول وفيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد
يقولون انا اقمنا البرهان على ان المكان بعد مجرد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم
وهما موجودان متغايران وحكم الحس بانه ليس ههنا الا شخص واحد لتعارضه مع
البرهان ليس مقبولا بل محمول على انه لم يميز بينهما فى الاشارة الحسية كما ان البرهان لما
دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم يعتبر حكم الحس بانه موجود واحد بل حكمنا بان
ههنا موجودين احدهما الهيولى والآخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو كان المكان
هو البعد المجرد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة او لا فعلى التقدير الاول الانتقال من مكان الى مكان
فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى النهاية وهو مع
لزوم التسلسل باطل اتفاقا ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو
المفروض يكون قابلا للحركة فيحتاج الى المكان فيلزم ان يكون تلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه
واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا
للحركة فيلزم ان لا يكون الجسم ايضا قابلا للحركة لانه يلزم للبعد المنافى لقبول الحركة ولازم
منافى الشئ مناف لذلك الشئ اقول يمكن الجواب بانا نختار ان البعد قابل للحركة
الاينية ونمنع لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل
الامكان لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الانتقال الا
من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضى امكان ان يكون للمتصف مكان
لا وجوبه فلا يلزم التسلسل وانما يلزم لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو ممنوع
كما بينا ومنها ان البعد ونقلها ان الصعود الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يزعمونه
فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على ما هو شأن البعد القائم

بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث يصير النعت في التقوم فلا يرد عليه ما قيل ان الكون
ان لا يعقل في الحال المحل ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم من تمكن
الجسم فيه اجتماع البعدين اعني البعد المجرد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه اجتماع
المثلين وهو محال واجيب عنه بانه انما يلزم لو كان البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق
ولا يبعد في عرض او عرض مطلق البعد فلا يبعد اختصاصه بقبول الحركة واختصاص المحل في
اختصاص البعد المفارق بالمكانية والنفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان
المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد بوجوه
ان المكان ليس هو السطح الباطن من الجسم الحاوي والا لتضادت احكام جسم واحد في حالة
واحدة بيان الملازمة ان الطير الواقف في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا في تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل
الامكنة اما نفس الحركة او لازم لها او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين اعني الحركة والسكون في
الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد في صندوق يكون متحركا بالضرورة ويلزم ان يكون
ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون او نفسه كما ان
تبدله لازم للحركة او نفسها واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان
باشياء من متحرك فيها كان حركة واذا كان باشياء من غيره كما في الطير الواقف في
الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو
متحرك بالعرض كراكب السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما
الموصوف بها حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له
بحال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الساكن المحفوف بكرباس متحركا

بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف به ثم من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه
لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة
مساوية لحركة الماء بحيث لا يفارقه سطح الماء الملاصق به يلزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة
فلا مدفع له ولم يعم المكان اشارة الى دليل آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره
انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل
ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها
والقائلون بالسطح يعترفون بمنع انه مناقض لقولهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام
قالوا لكن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان فقد اعترفوا بان كل جسم
لم يكن له مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعي فكيف انكروا
ذلك وانكروا ههنا الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لاعترافهم
هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان مع ان الحركة الوضعية التي لا تقتضي تبدل المكان
انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما لصفاته المتمايزة فالحركة بالعرض لها
مركوبها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تستبدل المكان مع انها تنقلها من مكان الى
مكان فكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بامكنة اخرى حالة حركته بالاستدارة
ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان الى مكان لم يكن القمر
والشمس جاز للكواكب نقلة اصلا لانها لا تستبدل سطحي السطح والضرورة تبطله
الا يرى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا يكون مستقلة من مكان الى موضع
فثبت ان ما هو الى ان اذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان مستبدلا
حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله في مكان لكان امكنة اجزائه توجب ان يحصل المكان

هو البعد او السطح هذا وقد قيل ان اهم ان يحققوا قولهم ان كل جسم له حيز طبعي لكان في زمان بالاجسام التي لها مكان صحيح عنه ما لا مكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجة مطلقا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة من اجرام الافلاك المركوزة هي فيها فالمعلوم من حالها انها لا تتبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انها من مكان الى مكان فليس كما علم بالفحص ولهم وجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المسكن في الهواء يملاه الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان هو مقصد المتحرك بالحصول فيه ومقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يعرض للحجر حركة طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يعرض لهذا الخفيف حركة طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان بل له يجب ان يكون مساويا له واذا كان المكان هو السطح لا يكون مساويا فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلناها صفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد والصا اذا حفرنا في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه

مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملوء منه اذا اخرج منه بعضه كان ذلك الزق كما كان لجميع سطحه الداخل كما كان حاله كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن ما لم يكن منطبقا على المكان منطبق عليه كما عرفت ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن الى في كل جزء من المكان ولو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم في سطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ما لياله ان لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عن شاغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وسموا اصحاب الخلاء والاكثرون ان حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل نسبة زمانيهما اصح الا نعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة الجسم في مسافة مثلا من الخلاء ولا محالة يكون في زمان فنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في تلك المسافة من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركة بتلك القوة في ملاء ارق معاوقة من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الارق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم

ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة
لم يكن السرعة والبطوء الا من قلة الزمان وكثرته الا بسبب قلة المعاوقة وكثرتها فعدم ان
زمان حركة ذي المعاوق اعني الحركة في الملاء الرقيق زمان حركة عديم المعاوق اعني التي
في الخلاء وهو ظاهر اما اولا فلانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء
الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته القوام في مراتب الرقة الى ما لا قوام ارق منه
اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زمان الخلاء والملاء
وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد
بدونه وح لم يقوم الاحتمال المذكور اعني ان لا يوجد معاوق على نسبة المذكورة ولو سلم
عدم التوقف المذكور فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على وجه لا يوجد
تلك النسبة بين المعاوقتين فان الاولى من النسب المقدارية والثانية من النسب العددية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين النسب
العددية واما ثانيا فلانا نقول لا نسلم اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء
في زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في
المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقي كتسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ
فزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة
وتسعة اعشار ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ
فان زمان الذي بازاء المعاوقة عشر الزمان الذي بازاء المعاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان
يكون الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لان حاصله ان الخلاء
لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة المذكورة محال لكنه يلزم من فرض

وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع
تلك الامور الا انه يمكن ان يتساوى زمانا ذي المعاوق وعديم المعاوق وانه محال قطعا فالخلاء
محال فاذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد
اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات الثلث اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها
في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها يستدعي زمانا ما ولسبب المعاوقة زمانا فيستحقهما او احد
المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال
انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بقدر اختلاف
ما يجب من ذلك الزيادة ولا يلزم على ذلك المذكور والمصنف تهدد للجواب عنه بعدة تنبيه لكن
حركة لا بد لها ان يتعين في حد ما من السرعة والبطوء لا محالة يتعين على مسافة وفي زمان فاذا
فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاولى
فان كانت الحركة نفسانية صادرة عن شعور وارادة جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء
بان تخيل ما يقتضيها وتنبعث عنها الميل بحسب ذلك الحد فترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة
فان كانت طبيعية او قسرية احتاجت في تحديد حالها من السرعة والبطوء الى معاوق وذلك لان الطبيعة
لا تعاوق فيها ولا شعور لها بالملائم وغير ملائم حتى يمكن ان يتحدد ويحصل الحركة انما يتحدد
تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر
لا تفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
لان المفروض اتحاده فلا بد من امر اخر يعاوق الحركة مباشرة والا لم يكن له مدخل في اقتضاء
الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه والخارج هو قوام ما في المسافة من

الاجسام فتحت اختلفت رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت حدود الحركة سرعة وبطوءا باعتبار
فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان يصير اقوى او اضعف بالعادة بل
اقتضاء ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطبيعي
فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم
منه استغناء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فاثبتوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا [illegible] اصل طبيعي في
الاجسام التي يمكن ان تحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين
احدهما انه لا يمكن ان يتحقق الحركة بنفسها ما تستدعي شيئا من الزمان ولا بسبب السرعة والبطوء شيئا اخر
لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع
حد ما من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك
الزمان او ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطا من المفروض فكانت مع حد من السرعة
والبطوء هذا خلف [illegible] الى حاصل ان المقدمة تخصص الدليل باحدى الحركتين
الطبيعية او القسرية ثم بين ان تينك الحركتين لا تكونان على حد ما من السرعة والبطوء
الا بسبب المعاوق فاذا فرض الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا للحركة مجردة
عن السرعة والبطوء ثم انضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له
لا يستدعي شيئا من الزمان فيبطل ان الحركة مجردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان
قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي الزمان وبسبب المعاوق زمانا اخر معناه ان
الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعي زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركة مستلزمة [illegible]

نسبة زمانا اخر غير ما يقتضيه للمعاوقة وحينئذ يكون ذلك الاستدعاء بانضمام المعاوقة اليها والا استدعى
زمانا اخر وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوقة مستدعية للزمان والعجب منه مع كونه علما
في التحقيق وعالما بالتدقيق انه لم يفرق بين المعترض بالمعنى الذي ذهب بمقدمات اكثر فائدة ولم ينتبه انه مبنى
الدليل وبالبطلان يهدم بنيانه على ما مر تقريره مرة واما المنوع فهو ليس قوله وكذلك القاسر لا تفاوت
فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الثلث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلو كان
هذا المقصود هو القاسر لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوءا في تلك الصور الثلث فذلك هو
مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوقة تقتضي قدرا من الزمان وقدرا
من السرعة والبطوء محفوظا في الصور الثلث لا يتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوقة ويتفاوت
بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت وسائر الحركات القسرية فان كان المراد انه
لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك
القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا يبعد ان يوجد التفاوت في
الحركة بتاثيره والا لم يكن له حد من اقتضاء حدود الحركة بنفسه [illegible] ذلك الامر الاخر لا يلزم
ان يكون معاوقا بل يجوز ان يكون ذلك الامر الاخر هو الميل فان المصنف صرح في الاشارات ان الحركة لا
توجد الا على حد ما من السرعة والبطوء والمراد منهما شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سريع بالنسبة الى شي هو بعينه بطيء بالقياس
الى اخر ولما كانت الحركة مستلزمة لهذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا
الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها مستلزما للعدم الاولوية فاقتضت اولا
امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم في الطبيعة والكم اعني العظم والصغر او الكيف
اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك من الامور

او المسير وهو الكلام صحيح وان ما يحده حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل وليس كما ان ذلك

الا من ان الحركة لو كانت معاوق لكانت الحركة ما تؤثره فلا نسلم انه قوام ما في المسافة من الاجسام لم لا يكون امر

امرا اخر غير القوام كالقوة الحادثة في المقناطيس مثلا فانا لو اخذنا بايدينا قطعة من المقناطيس مع قطعة

حديد ثم ارسلنا الحديد فانه يتحرك بالطبع الى الحديد ويفاوت في الحركة قوة المقناطيس وضعفه و الحركة

بحسب عدد من المقناطيس ولو سلم فلا نسلم ان ما عدا العائق الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات

الثر لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي بالعوق عن اقتضائه وذلك فبين عن لازم وانما يلزم لو لم يعد وشرط

الخارج لكنه متعدد كالطفو والتخلخل فقد يقتضي الحركة والاخر يعوق عنها كالطراد السقط

عن مكان شغله هو لطائر فلا يتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان قصاراه التحقيق

ان الحركة لا بد فيها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق

الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج انتفى وذلك يحقق الخلاء انتفى المعاوق بالكلية

ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة وهذا المنع موجه لان المقدمة القائلة الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق

الا الخارج مسلمة ذلك لم يكن اثبات المعاوق كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع والابطاء

فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارج على امتناع الخلاء لان

المعاوق الداخل فيه يحدد حال حركته من الاسراع والابطاء لكن بهذا المنع وتحقيق منع

لصوله وكذا المقادير الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر انفا ذكر

الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخل على مبدا الميل الطبيعي لان المعاوق

اي امرا غير قوام ما والمسافة كاف في تحديد حال الحركة فظاهر ان الاستدلال على هذا المطلب بالحركة

الحركة الطبيعية ظاهر البطلان فتامل والمصرح بذلك من متدلات الحكماء ايما بالحركتين تارة على امتناع

الخلاء وتارة على وجود مبدا الميل الطبيعي في الاجسام التي تعمل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه

ان الحركة بما هي هي تقتضي قدرا من الزمان وهذا الى الجواب الصحيح عن كون القضايا الحركة

الحركة بنفسها قدرا من الزمان انه لا يكون لنفس الحركة بذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف

ذلك الزمان وهو باطل لان نصف تلك الحركة واقع في نصف هذا الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة

بل الحركة من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا مطلقا وتقع في مطلقه واما المعين من الزمان فهو الحد المعين

من السرعة والبطوء وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المعروضة والكلام

وما لم يتم هذا الجواب انا نقول ان الحركة التي تقع حيث في الخارج ولا يمكن انفكاكها

الوهم لا يكون في هذا المقصود ولو سلم ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه نصفه

الحركة بحسب الواقع انما يكون بحسب الانقسام الفرضي لا بحسب الخارج

الا بالتوهم ووقوع الحركة في ذلك الجزء انما يحسب الفرض فقط لجواز الرجوع الى الزمان الذي نصفه

نصف الحركة فهذا لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء منه من الزمان

مفروض بان العقل يحكم حكما بان الجزء الذي لا يتجزى لا يكون فيما يتعلق بالواقع بان كل جزء

من اجزاء الزمان الذي فرضنا انه نصفه نصف الحركة زمان وظرف لجزء من اجزاء الحركة الواقعة وقيد

ذلك الجزء الذي من الحركة واقع في جزء من اجزاء المسافة وهو نصفه انه مسافة فيحكم بان نصف الحركة من حيث

هي حركة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان على نصف الحركة لذاتها قدرا معينا

الزمان بل نقول يقتضي مطلق الزمان ولما كان الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الا انه

الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه بتمامه والجهة مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان

كل واحد منهما مقصد الاشارة الحسية ذكرها بعد الفراغ عن بحث المكان لا بحث الجهة وهي

طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما ذكر انه طرف

الامتداد الحاصل فيه فاما ان لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون منقسمة امتدادا واحدا

فيكون خطا او في امتدادين اخرين فيكون سطحا وظرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

نهاية وطرفا وبالنسبة الى الاشارة والحركة ليس جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط
او الخطوط او السطوح وهي قائمة بالجسم فيتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها
والقرب منها كما ذكرته سابقا والا لزم ان يكون جهة الفوق والسفل المحدد للجهتين اقول نحن لا نتصور
حركة الجسم الى الجهات التي هي قائمة به بل حركته الى جهات تقوم بالجسم الاخر وحركة الجسم
الاخر الى جهات تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهة الفوق والسفل انما يلزم على تقدير حركة الفلك
المحدد لهما وهو في حيزه بكليته وذلك غير متحرك والاولى ان يجعل المحدد فان جهة اليمين من الانسان مثلا
انما تتبدل على تبدله لانه هو المبدأ لها والمحدد فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار
على نفسه صار ما يلي اقوى جانبيه الى الاضعف فصار اليمين يسارا وهي حدود ذات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها والاشارة اليها اشارة الى الاستدلال على كون الجهة
امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون
منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت تمام الفرق
من الفرق بين المكان والجهة في قوله مقصودة المتحرك بالحصول فيها وبالقرب
الى في وصوله اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما [illegible]
الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم
لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا
يكون المشرق قدامه والخلف مغربه والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه
الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه يساره وبالعكس واما
الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي رأسه فوقا
وما يلي رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فانما الجهتان واحدة

والمحدد لهما د

مثلا اگر آسمان زمین آید و ازین ...

اى التقابل الاشارة الحسية

اذا اهتدت عبارة الشمال واليد الشمال خلاف اليمين صحاح

واقعتان بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان
يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور
ليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما
اليدان وظهر وبطن ورأس وقدم فالذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما يقابله شمالا
وما كان يحاذي وجهه واليه حركته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا
وما يلي رأسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت اوهامهم
على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ثم الجماد ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام
وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض
فيها ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد منها طرفان كالخط فلكل جسم جهات ست
الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد
الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الثالث يسميهما باعتبار
ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي اشمل على اعتبار العامي مع زيادة تقاطع
الابعاد على قوائم فان العامة غافلون عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا
ان قيام الامتدادات بعضها على بعض مما لم يحتج اعتبار الجهات فاذا لم يعتبر كانت
غير متناهية لا مكان ان يفرض في جسم واحد بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات
غير متناهية الفصل الثاني في الاجسام وهي قسمان فلكية هي الافلاك
بما فيها من الكواكب عنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات
والنباتات والحيوانات اما الفلكية فالكلية منها تسعة افلاك التركيب

مبحث الفلكيات

باجزاء الافلاك الاخر تسعة واحد منها عديم الكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها
له بالاطلس الخالي من النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بالفلك الاعظم وبفلك الافلاك
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك
التسعة لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي ان جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية
من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا باستقراء ان جميع الثوابت متحركة بحركة
واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السبعة السيارة
ذوي حركات مختلفة مخالفة لحركة الثوابت لا يمكن ارجاع بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر
فصارت الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على
فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المحقق ان يكون الافلاك ثمانية بان يسند
المحرك اليومي الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس تحركها فاما
التحقيق لما كانت هذا من المحتملات فجوز ان تكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر
البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى
بان يحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة اليومية
دون البطيئة ليتنقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع فافهم هذا واستحسن
ولنتكلم في الافلاك الكلية على الافلاك الجزئية ينفصل اليها الافلاك
الكلية على ما ... وامن احوال تلك الكواكب من السرعة والبطوء والرجعة والاستقامة
والاقامة والخسوف والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلافات ... بالنسبة
الى سكان الاقاليم وغير ذلك مما يحفظ لنظام مخصوص على الوجه [illegible] مع ان
اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة مأخوذة من الفلاسفة من نفي القادر

القادر المختار وعدم جواز الخرق والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد حركاتها ولا
تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا وقوف ولا اختلاف حال عن حال بل
تكون ابدا متحركة حركة بسيطة على الجهة التي تحركت اليها لا غير وذلك من اصول الفلسفة الالهية
التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم نبن على تلك
الاصول فنقول ان القادر المختار بحسب ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد
او نقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء فتسرع وتبطي وترجع وتقف
وتتقدم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا
اثبات المذكور مبني على وجود لا يتم ولا ينتج الا اذا علم المساوات وليست بمعلوم
اذ لا ضرورة ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاجل هذه الاسباب الاخر
غير ما ذكروا فليس لنا اذ نشاهد وعدم الاطلاع على سبب اخر لا يفيد ولا يدل على الجزم
بمعرفات حدسية بجزم الفطن بثبوتها عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام
المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثل مشاهدة تشكلات
البدرية والهلالية على الوجه المرصود توجب الظن بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف
انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار
مع القول بثبوت القادر المختار ونفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار و
انتفاء تلك الاصول لا ينفيان ان يكون الحال على ما ذكر لجواز ان يكون [illegible] الا احتمالات
الافرضية على تقدير ثبوت القادر المختار كون السواد القادر بحسب ارادته وانعدام الخسوف
من غير حيلولة الارض وكذا الكسوف والشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود
ويتنور وجه القمر على ما يشاهد من تشكلات البدرية والهلالية والظن على تقدير جواز الاختلاف

في حركات الافلاك و سيرا احوالها تجوز لمن يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا والاخر مظلما ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهتين لنا وحالتي الخسوف الكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدر ما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكن الجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمالات قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان الاوان البيت بعد خروجنا عنه لم تنقلب اناسا فضلاء محققين في علوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز ان يحصل وضع غريب من الاوضاع الفلكية يقتضي ظهور ذلك الامر الغريب على ما ذهب القائلون بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية او غير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات وايضا ان المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما به جرت العادة من تقديم المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس في ذلك الامر واجبا بل يكفي اثباته من غير ابتناء عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان المحدب الحامل يماس المحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا المقعر ولا شك انه غير الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق الافلاك الزهرة وعطارد لان حسن الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر نورا واعظم مدارا ابطاء وكثر الكواكب وان يكون الشمس واسطة النظم والترتيب الحكمة

شبهة القلادة بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات يذكرونها على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما بناء على اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه موقوف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الاخر فلا يتصور التوقف ح وكفى لهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافها على وجه تيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن تامل في احوال الاظلال في سطوح الرخامات يشهد بان هذا الفن عجاب واثني عليهم بثنا مستطاب خارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون اقول فيه نظر اما اولا فلانه صريح في ان الافلاك الجزئية انما تكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطا فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهر او ما هو فلكان موافقا المركز واما ثانيا فان عدد الافلاك على ما هو المشهور يزيد على اربعة وعشرين لان لكل من المتحيرة تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة يزيد على اربعة وعشرين على ما ذكرنا ثم لو لم يجعلوا الكرة المحيط بالحامل فلكا

بل من جملة مع المائل فلكا واحدا ثم تعين بنفس يتحرك بحركة الجوزهر من كانت تلك
الكرة جزءا من الفلك كالتممات غير معدودة في اعداد الافلاك وحينئذ كان عدد
الافلاك على ما ذكره اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان
الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا وعدوه بعد ما لمس
بمحدب فلك عطارد وبقعره بمحدب فلك الثامن من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلذلك
الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا
فيصير عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فعدد الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا ويشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي اثنين
وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما
غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك بانواعها بسائط والاركان
اجزاء المحيط الطبائع قابل للانفعال الى احيازها الطبيعية وما ذلك الا بالحركة المستقيمة
فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك وقد بين في موضعه ان الجهة
انما تحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متحاذية
بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة متلاصقا بعضها مع بعض حال كونها في احيازها
الطبيعية او نقول لو سلم انه قد وجب حال التأليف على احيازها الطبيعية فلم لا يجوز
ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها الاخر فيها حال التأليف سيما وعدم مركز
العالم وينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها لا يقال
المراد بالحركة المستقيمة خروج المتحرك بها عن مكانه اعم من الحركة الاينية فان النقطة الجوالة
من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة خروجها عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة

مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك بالاستدارة
دائما بالحركة الجوالة ونظائرها فانما ليس مستديرا اصطلاحا لانا نقول الفلك انما تحدد جهتي
الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه الغريب الى مكانه
الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك في جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما
قبل الفلك فان سميتم تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون الجهات
متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان انتقال الاجزاء الى احيازها الطبيعية
انما يكون بحركتها في جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء
اذ يجوز ان تكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل على تقدير
تمامه انما يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائرها كما
هو ... خالية من الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال
لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اظهر فلذلك سميت
الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين
الكيفيتين توصل الجسم بميل صاعدا او هابطا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد
الجهة قبل الفلك وهذا الدليل بتمامه على تحديد الجهات يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية
والجواب ان ... الفلك انما متحرك بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل مستقيم
لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والميل المستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي
بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما حركة مركبة كالدحرجة والكرة وكما في
العجلة فانها تتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل ...

مقتضية للحرارة لها وهو على الوجهين مما لا يتم لان الحرارة والبرودة لو حصلتا لجعلهما ميلا صاعدا
وما يلا هابطا بذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة
وثقل فان حصل الحرارة علة للخفة كما ان البرودة علة للثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك
لترتب المعلولان عليها قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلة لعدم القابل كما ذكرتم فانها
توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة
عندكم فيجوز ان يتخلف الثقل والخفة عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا
مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك ليس بحار انه لو كانت الافلاك حارة
لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق
هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكانت الاقرب من الفلك احر كرؤوس الجبال فتحن
ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا او يستبعد ان تسخن الشمس دون السموات الزهرة وغايته
حرارة مع انها اعظم من السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر لجي والجواب منع ان
مراتب الجوهرية مسلمة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارتها في عالمنا
هذا ولئن سلمنا قوة حرارتها قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية
مانعة له والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام
الكثيفة ولذلك اذا انعكست شعاعها من اشياء صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس
اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقيض فتسخنها والحاصل ان كرة
النار نافية عندهم وهي محيطة بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون كرة النار
حارة وقد يجاب عنه بان الطبقة الزمهريرية ما فوقها ولا يتصور جمعا وفوقها الافلاك
المسخنة جدا اذا الاقدر لما مما اتصاله بها كما يتضح في مباحث الاجرام والابعاد من علم

من علم الحدود قالوا الهواء انه رطب وليس لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة قبول الاشكال
وتركها واليبوسة كيفية تقتضي عسرها ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان يعسر او يسر الا
بالحركة المستقيمة واما الفلك بوجه الرطوبة واليبوسة وهو يمتنع عليه الحركة المستقيمة فعلى
وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم الممنوع فما ولوازمها فخلا عن لوازم
تلك الكيفية كالخفة والثقل والتخلخل والتكاثف واللازم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان
انها كما مر شفاهة لانها الكلام فيها على نحو ما ورد من الكواكب هذا انما يتم في غير الفلك الاطلس ولما
العناصر البسيطة فان كرة النار والهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض
اشارة الى ان تلك العناصر الاربع كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرج عن مقتضى طبايعها
اما الارض والماء فذلك ظاهر واما الهواء فلان الادخنة لم تقعد المد عن الكروية ولا تخرج النار عنها
لانها قوية على احالة ما يصل اليها بالتسخين وتستفيد عنه ما يس ازد واجات الكيفيات الفعلية
الانفعالية وهي في العناصر لا تخرج عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجتمع اما الشيء على واحدة منها فقط
ولم يمكن اجتماع الاربعة والثلث لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع
الاثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري فاجتمع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة
والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكل ذلك مبني على الظاهر الذي هو اعتبار احوال الاجسام التي عندنا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء
لا على البيانات العقلية وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا سبيل اليه بهت فان الامام من حاول
حصر بسائط العنصريات في هيئة متعين فقد حاول ما لا يكاد الوفاء به ثم الكلي بما يعموا الطريق التركيب والتحليل
وهو ان تركيب الكائنات منتهيا من هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا احدا من الاربعة فتكونه
من تركيب اجسام اخر فلا منتهية اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة انتهى كلام فليعلم

الفعلية
والانفعالية

اما البرودة واليبوسة
والرطوبة والحرارة فالثاني منها
الفعالية والثاني فعلية

عليهم ان يقولوا لم يكن فيما بين عنصر خال من الكيفيات الاربع او مسمى على واحد منها فقط وما يقال من انكم
ان اردتم بهذه الكيفيات التي تسمونها بازدواجها على عدد العناصر ما هو في نهاية الشدة فلا يكون
الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك
ان المتوسط بين غاية الحرارة والمعتدل منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه
بطبعه زادت العناصر على اربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول فساده ظاهر لان الترجيح
بغير مرجح انما يلزم لو اثبتوا لبعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا لجميع الحدود عنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على اربعة لا يقال فح يكون فعل طبيعة عنصر واحد في
مادة مختلفا غير متشابه وقد صرحوا بان البسيط يجب ان يكون فعل طبيعته في مادة
متشابها غير مختلف لانا نقول هم قد صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا
يختلف حال الفعل اصلا بل معناه ان يكون من نوع واحد وكل واحد منها ينقلب الى
الملاصق والى الغير بتوسط او بوسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى مجاوره
كما ينقلب النار هواء او بالعكس والهواء ماء او بالعكس والماء ارضا او بالعكس وهي ست
صور لا يزيد عليها في الانقلابات الى الملاصق المجاور وقد ينقلب الى غير المجاور اما
بتوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء او بالعكس والهواء ارضا او بالعكس وهي اربع صور
لا يزيد عليها والانقلاب الى غير الملاصق بتوسط واحد واما بوسائط كما ينقلب
النار ارضا او بالعكس وهما صورتان لا غير فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة
والثلثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان اما انقلاب النار
هواء فان النار المنفصلة من الشعل لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما قاربها على بعض الكواكب
فاذا انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق

سد الطرق التي يدخل فيها الهواء الجديد ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تفعل فعل النار
من الاحراق كما ان السموم وهي ريح في غاية السخونة ينضج بدن الحيوان بلا نار فقد كابر فيما يحكم به
العقل المشاهد او قد كدرت هناك نار يلتهب بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس
المكبوب على الجمد يركبه قطرات الماء كما يجتمع صدقت مرة بعد اخرى وتلك القطرات لا يخرج عن اقسام
ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس وهو على سبيل الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه
ولانه لو كان بالترشح لكان الحار الماء اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ في تلك المسامات
الضيقة واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف
بالطاس اليها وذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء اللطيف
بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء اللطيف
بالطاس اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحدة حرارة الهواء اياها لم تمكن من خرق
الهواء والنزول على الاناء فاذا اشتد برد الاناء الذي يليه زالت السخونة عن الاجزاء المائية
الصغر فتكثف فيثقل نزلت واجتمعت على الاناء وهو ايضا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية سيما في الصيف لان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها
وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم احد امور ثلثة اما نفادها واما انتقاصها واما تراخي
ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء
او على بعد منه فان كانت على قرب منه فان كانت على وجه واحد فاما ان يتنزل الكل دفعة
فيلزم نفادها في مرة واحدة او يتنزل شيئا فشيئا على التساوي فيلزم نفادها وانقطاعها اذا
تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحاله الاولى او على التناقص فيلزم انتقاصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخي الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك اما اولا

بانه يجوز ان يحدث تلك الاجزاء من بخارات الارض فانها متجددة دائما فتبقى على الاناء دائما فلا يلزم
شيء من تلك الامور الثلثة وثانيها بانه يجوز ان يتحرك الى ابعد مكان الى اقرب زمان حركة تلك
الاناء مثلا اذا تحرك بدء الاناء ما كان على بعد ربع ذراع منه تحرك الذي على بعد نصف
ذراع منه الى مكان ما كان على بعد الربع وهكذا فلا ينفد ولا ينتقص ولا اثر لها في زمن
النزول وثالثها بالنقض بوجهين الاول انه اذا كان برودة الاناء مقتضية لانقلاب
الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء
وكذا الهواء المحيط بذلك الهواء الى ان يجري الماء جريانا صافيا والحس يشهد بكذبه والثاني
انه لو كان برودة الاناء سببا لانقلاب الهواء ماء لوجب ان يركب الندى جميع سطوح
الاناء بل فرضا لان جميعه على نسبة البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحباب متفرقة
واجيب عن الاول بان جرم الاناء لصلابته تقوى تكيفه بالكيفية الغريبة وعند تكيفه تشتد
تكيفه بها وحفظها لطفا ولذلك يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة
اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكورة بشدة تبرده يفيد الهواء المحيط به والماء
تبرده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط عن برودة سريعا فلا يتغير الهواء ما دام
على سطح الاناء ماء واما اذا نحي عنه واتصل الهواء بالسطح عاد لما قبله ودعي الثاني بانه
لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز
ان يكون للبرد والتحلل شرط لا يوجد في كل جزء منه ما يلاصقه وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحيح
في قلل الجبال فيضرب القطر هوا فيجمد سحابا ثم ينزل ليهام وضع اخر ولانعقد عن سحاب
ثم يرى ذلك السحاب بسيط تحتها ثم ينجلي ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان

طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان
تبرد الاناء والهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمد اياه في جميع الشتاء بل ولو صح البرد الخمس
عنها سنة انهر وذلك ليس يعظم بعض انقلاب اكثر الهواء ماء والحق لو كان انقلاب الهواء
ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما يكون قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فوا
يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يعبر الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان لا يحصل ذلك
لعدم شرطه او وجود مانع لم نعلمهما بالتفصيل على ما مر آنفا في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء
هواء فعند تحلل الابخرة بحيث تلطف بالكلية كالثياب المبلولة عند غليان القدر واما انقلاب الماء
ارضا فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث تصير حجارة صلبة واما انقلاب الارض
ماء فعند ما يحلل الاجسام الصلبة الحجرية سيالا كما يستعمله في ذلك الاكسير والحيل ولا يتبين امكان
الانقلاب ما بين الوسط على امكان الانقلاب بوسط او بوسايط فالنار حارة لان النار التي
عندنا مع غاية لطفها بالتسخين بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمعارض
هو انه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التي عندنا فلا يلزم اشتراكهما في اللوازم
او يكون الحرارة المحسوسة في هذه النار ناشئة من خصوصية التركيب لامتزاج النار التي في الحيرة فهي بعيدة
عن الاتصاف باليبس لانها مضيئة للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض عليه بانه يجوز ان
يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم مركب تصعد اجزاؤه اللطيفة ويبقى اجزاؤه
الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب
فشل اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة
العنصر المواد والكيفية يسهل منها الى ما يكافئه وليس الامر كذلك بل الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب المائية المسرقة الرطب

١٧٣

لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالهواء استحال اليها سريعا اجيب بان
الرطب اذا كان مع برودة يعصى عن استحالته اليها فتبع اليابس يبوسة العنصر الناصر
استحالته اليها فلزم ان لا يكون الخلط اليابس اسرع استحالة اليها من الخلط الرطب والنحو
يشهد بخلاف ذلك ودخل انها رطبة لانه سهولة القبول للتشكل ونوقض عليه بان
النار المرتفعة كذلك ولعله يشبه الطبقة الهوائية لكن لا يخفى ان النار التي عند الفلك كذلك لان
ما فوق من اللطافة تسمى … لكونها كون في الحرارة والنار التي بيننا لاجل المخالطة بالهواء الذي
هو حار وما بها لكون في الرطوبة المحسوسة منها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث
عد الاولى … الا ان المعول الحالي والكيفية اذا اختلطت تكسر
كل من الكيفيتين وحصل المركب كيفية منهما في الشدة والضعف فاذا كان الحرارة والنار لاجل
المخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بالعكس واما
الرطوبة الحاصلة في النار بسبب مخالطة الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف
فيجوز ان يكون لاجل المخالطة واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بانها اذا
خمدت وفارقها سخونتها تتكون منها اجسام صلبة ارضية تنعقد فيها السحاب الصاعقة
واعترض عليه بانه قال … ان الصاعقة تتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
من الارض المحتبسة في السحاب وهذا اظهر قوليه وايد ما حكاه من ان الصواعق تشبه
الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة دل على ان مادتها الابخرة والادخنة
المختلفة … الاجسام … شفافة الشفاف … الشعاع
عن النفوذ … على ذلك الشيخ والنفس … الهواء لو الاضوء …
لان الزجاج الملون شفاف او لم يمنع عن نفوذ الشعاع فيه والشعاع …

نعم هو ضوء كل جسم كثيف او رؤية والاول هو شعاع النيرين والثاني هو شعاع البصر … النار
الصرفة التي هي كرة تماسه مقعر فلك القمر شفافة لانها لا تستر ما وراءها من الكواكب واما
النار المضيئة التي تلينا فقد نص الشيخ في الشفاء على انها ليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها
عن الابصار وما ذلك الا لمنعها نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها يقع منها ظل كما في
اظلال المصباح عن مصباح اخر وما ذلك الا لمنع نفوذ الشعاع المصباح … وقد …
ليس ما يمنع نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان … اصول الشعل … حرها
لقوتها وتكثفها من احالة ما يلي لطيفها … لانها … لا يقع لها ظل ولا تحجب
لما ضوء … عن رؤية ما وراءها قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار
قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل من مصباح اخر … بالتبعية لحركة الفلك
… حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة تسع وتسعين وثمانمائة هجرية والشمس في
اوائل الميزان ذوات ذنب … الاكليل الشمالي … كانت تطلع وتغرب مع …
ثم بعد مدة ظهرت لها حركة خاصة بطيئة … من المشرق والشمال وكانت يضعف جرمها ويضعف
ضوؤها بالتدريج حتى انمحقت بعد ثمانية اشهر … في الجهة المذكورة …
… ظاهرة على ان الكرة الاثيرية تتحرك بالحركة اليومية … لكان
لكان حركة ذوات الاذناب في موازاة المعدل لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل
وتارة الى الجنوب … انما تتحرك …
الكواكب تتحرك بالحركة اليومية … وكانت خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى
الجنوب منه … والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان النار … فاذا تحرك ذلك
بحركة فلك القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة … بالطبع والاول

١٧٦

لم يتركب من العناصر الفيد والتشبيه بالرس السقبة وهم لان ذلك من الحركة المستصحبة لكلا منها والمستدرة
ولها طبقة واحدة اذ ما كان لطيفها مع الواعدة هي في طبقات الهواء وقوية على احالة المركب
اليها فعل ما يعتصر صوله بعض المركبات سلم لا تنفعل بتاثير النار كما يرد على الحيوان الذي يسمونه
سمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان الماء بالتسخين يصير هواء والهواء الحار ولا يبرد انها
انما يحس برودته لانه ممتزج بالابخرة اختلطت من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع
نفوذ الشعاع فيه وله اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة
المرتفعة من السفل وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما تشبههما من الاعمدة
ونحوها الثانية الهواء الذي لبه وهي التي يحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد الذي يلي الطبقة
الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهي
منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذي
يصل اليه اثر الشعاع المنعكس فلم يسوغ مع مرابه برودته التي اكتسبها من مجاورة الابخرة
والماء رطب بارد بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع فيه وما يرى من انه يرى
لا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كالزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا وله
طبقة واحدة وكذا الارض باردة لانها لو خليت وطباعها ولم يمنعها سبب غريب ظهر منها
برد محسوس وفيه نظر لانه لا دليل لهم عليه والتجربة لا تفي به لكن اذا لم تخلو الارض من ان
من الارض عما يبرده في فرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها كثيفة وما ذلك الا بزيادة بر
ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لنفوذه وصوله
الى المسام لتلاصق بالاعضاء كالرصاص المذاب مع ان الاحساس
بحرارة النحاس اشد واقوى الا ان الرصاص اكثر بيده على السار لسرعة سيلانه وان امر على

على النحاس المذاب احرقت مدفوع بانه لو كان كذلك لما فيها البيوت فيها بابك بشهادة الحس ساكنة
في الوسط اما انها في وسط العالم اي مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلان خسوف القمر ومقاطرته
الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها لو تحركت فاما ان يتحرك من الوسط او الى الوسط
او على الوسط فان كان الاول او الثاني لزم عدم الخسوف في القمر ومقاطرته الحقيقية للشمس
والتالي باطل وان كان الثالث يلزم ان يتحرك بالاستدارة ما فيه مبدأ ميل مستقيم وذلك
امتناع والتالي لزم ان يرى حركة المرمي الى جهة حركتها الطف من حركة ذلك المرمي بعينه تلك
القوة بعينها اذا رمي الى خلاف جهتها وكذا اذا كان حركة المرمي اسرع من حركتها واما
اذا ابطأ من حركتها لخفي حركة المرمي اذا توافقتا في الجهة وتخفى حركة المرمي لا اذا اختلفتا و
اذا كان حركتها ابطأ من حركتها لزم ان يخفى حركة المرمي الى خلاف جهتها لزم الى جهتها فاذا فرض
سهمان متساويان في القوة قدر ما فرض متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر
الى خلافها لزم ان يرى حركتا السهمين كليهما الى جهة واحدة مختلفتين بالسرعة والبطوء
والتوالي بأسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يتبعها الهواء وحركتها كان تابع
الاثير الفلكي قلنا يلزم حينئذ ان لا يقع الحجارة المسقطة من الشجر والكرة المرسلة من الهواء
في سمت خط واحد على الارض بخط من خطوط انصاف النهار على سمت الخط الذي كان
الهواء الكثير يحركه اقل من تحركه الصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم قيل انه والاوائل انهم
الارض متحركة بحركة وضعية من المشرق الى المغرب وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم
لما رأوا الكواكب حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال
عندهم كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك انما اذا كانت
احدهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركات البطيئة الى الارض لاختلافها فاسندوا

١٧٨

الحركة السرمدية المنسوبة اليهما وعلو انهما المتحركة بهذه الحركة وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة
كما لو كان السفينة والماء متحركة والشط ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب المضاد للتي
الذي اليه حركة السفينة والجواب على الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة على ما هو
مبدأ ميل مستقيم وعلى الثاني ان المراد بشفافية الهواء هو انه يجمع مع جميع ما فيه من الاكوان او عسر
صغيرا او كبيرا او لا يرى لا يمنع من المشاهدة اول الحكم بتشفيف الارض يوجب
الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان ينفذ شعاع الشمس في الارض فاي شيء يحجب
نفوذه على نور القمر ولعله من قبيل طغيان القلم ونصف الشفاف بالالوان له ولا ضوء
مما لا يأباه الاصطلاح كما يفهم من تصريحاتهم واستعمالاتهم لمن تتبع كتب الحكمة
سيما كتب المصنف ولا اللغة قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا
وشفيفا والصاحب الكاشي اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشف اي رقيق
وشف جسمه يشف شفوفا اي نحل انها طبقات ثلث الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد
منها الجبال والمعادن وكثير من النباتات والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة الارض
الصرفة المحيطة بالمركز واما المركبات فهذه الاربعة اسطقسات لها من حيث انها
يتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن حيث
انها تحصل بتقدمها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها يبتدأ منها اليها
الاول تسمى اصول الكون والفساد والدليل على كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات
انها او خلطت بالقرع والانبيق يظهر منها هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية
واما النارية فلان فيها اللطف والنضج وقيل النار عن ... والمركبات انها لا تنزل
الى الاثير الى بالعنف ... ولا يتكون عن غيرها من العناصر لان استعداد الجزء المخالط

قرع وانبیق دو شیشه اند ... انبیق
شیشه زیر را گویند و قرع شیشه بالا
این دو شیشه مثل باریح ... گلاب
گیری ... مانند ... عرق ... را در وی
...

الى الطبع النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول صورة غيرها لان استعداده لقبول صورة
ما اختلط به اقوى لسبب كثرة كيفية المخلوط بسبب المجاورة والفصل النار اذا اختلطت
بغيرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي فلا يبقى نارا او الهواء على الاول ان الموقد كالسراج
الشمع وغيرها او احجار غالب على سائر الاجزاء بغيره الاستعداد لقبول النارية اقوى وايضا منقوض
بوجود النار التي عندنا وعلى الثاني ان حافظ التركيب لخلطها على الانطفاء وهي حادثة عند تفاعل
بعضها مع بعض ... ان المركبات حادثة لانها انما تحصل باجتماع العناصر وتفاعلها المتضادة التي
يتكسر بها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فتكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فتكون مسبوقة
بالزمان فتكون حادثة وما ذكره ... لكنه انما يفيد حدوث المركبات باشخاصها واما انواعها
المحفوظة بتعاقب الاشخاص فمجوز ان تكون قديمة قال الحكماء الانواع المتولدة يجب ان تكون قديمة
واما المتولدة فمحتمل للامرين ثم انه تفاعل العناصر بعضها في بعض لابد ان يكون بالقسم
... عن احتمالات لان كل عنصر ذو مادة وصورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل
ولا يكون ان يكون المادة ... الفعل والانفعال ... والتأثير
ولا ان يكون الصورة هي المنفعلة لان شأنها الفعل والتأثير لا القبول والانفعال ...
من الاحتمالات الا ان يكون هي ما يكون المنفعل هو المادة او الكيفية والفاعل اما
الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد
انكسر الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما وليس هناك صورة مسخنة ومبردة
... الفاعل هو الكيفية ولا يكون ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان الفعل الكيفيتين
المتضادتين ... اما معا او على التعاقب ... حصل الانكسار ...
معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول ... ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين

علة معدة انست واز وجودش وجود
معلول بعمل آید واز عدمش عدم معلول
مثل قدم ... نردبان از جهت بالا رفتن بیام و علة
غیر معدة از وجودش وجود معلول بعمل آید واز
عدمش عدم معلول ... معنی فرو رفتن بعمل ...
... کننده

١٧٧

على صرافتها عند حصول الكسر بينها وبين مزج ولذلك كان الكسار احدهما مستعدا على الكسر الى ان
لزم الى نحو المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو الصالح بالطبع فتفعل الكيفية في المادة فتكسر قوة
كيفيتها وتحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج وصرف به الكيفية المزاجية في
الكل التي الحاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج على ان الحاصل في الجزء الاخر اي ليس في الحقيقة النوعية
مع عدم تفاوت بالمثل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وكذا الهوائي والارضي ومعنى توسطها انه يحكى او يرى لكل من الكيفيتين المتضادتين مما لها
فمعنى انه يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة
واعترض عليه اولا بانه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة قوله لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد
انكسرت برودته وليس هناك صورة مسخنة قلنا لا نسلم ان صورة الماء هناك يفعل فعلين
متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة الذاتية والحرارة
فان صورة كل عنصر تفعل في مادتها بالذات وغيرها بتوسط الكيفية سواء كانت تلك الكيفية
ذاتية او عرضية وثانيا فبان انفعال المادة منها ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت
المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالطبع وكان الاشكال الوارد على الفاعل الكيفية
الكيفية باقيا بحاله فقد يورد هذه العبارة اي فيعارض الفعل المادة احدهما على كيفية الاخر
ليس الا كسر بكيفية من جنس الكيفية الفاعلة وذلك لا يتحقق الا بعد انعدام الكيفية الاخرى
التي للمادة المنفعلة ثم نقول حصل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما ان فعل الكيفية
الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى
فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل الاخرى
فيلزم ان يكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فقد ذهب بعضهم الى ان الكسر

ينبغي لذلك الشيخ ههنا انه يلزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين غالبة
من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان الصورة
انما تفعل بتوسط كيفيتها فيلزم ان لا تفعل ما لم تكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة
فاعلة لزم الدور والقول انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما نظر من ظاهر العبارة عبارة عن
انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية للمادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة
ومغلوبة من جهتين وذهب اخرون الى ان الكسر لا فعل ولا انفعال بين العناصر
المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفيتها متصغرة متماسة يقتضي زوال تلك الكيفيات الصرفة
ووجود كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر او توسط الفاعل هو الصورة
والمنفعل هو المادة وكيفياتها والكيفية المغايرة لصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يكون مؤثرا
عند تاثير الفاعل ومعلولها الموقوف على اعداد ذلك المعد وهو انعدام الكيفيات المعدة
للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا
او كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كيفياتها
الصرفة بلا فعل وانفعال يجب تساويه في الاستعداد فكيف يفيض كيفية متوسطة متشابهة
في الكل على ان اعداد كل كيفية لمادة الاخرى لا يتصور الا بان حالتها وكيفياتها تتحلل
الا كيفية من الكيفية المعدة فيصل الكلام الى الاعداد فيعود ذلك الاقسام والالزام
وذهب بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر هو سورة تلك
الكيفية لا نفسها فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فان الحار
سورة البرودة ولا سورة على ان تكسر ذلك لسورة الحرارة من حصول ذلك بعض الحرارة فان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد تكسر سورة برودتها وكذلك الحار سورة الحرارة لا ... لا ان تكسر ...

سواء البرودة بنفسه يحصل بعض البرودة كالماء القليل البارد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة
حرارتها فانه وان كان كذلك فلا مانع من اسناد البقاء على الكيفية كما هو مذهب الاطباء و
سمع عنهم ما ذكره من انه على كل واحد من تقرير الرد ... على الاول و هو ... الى ... معا فلا
لا يمنع بقاء الكاسر من حال حصول الانكسار لان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس البرودة
وما الكسر كان الكاسر باقيا حال الانكسار وبعده ضرورة لزوم هذه الكيفية باقية في المزاج بعد
حصول المزاج واما على المذهب الثاني فلانه لا يمكن ان يقال ان ينكسر الكاسر الا وقد ثبت ان
الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ضدها على ما بينا من ان ... واقول الاكثر على ان المراد
العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية ليس فان معناه ... ذلك ... كيفية اقوى من الكيفية الضعيفة
وضعفه ذلك لم يعدم عنه الكيفية القوية و كذلك لا الكيفية الضعيفة ان المراد لازم عن ...
بان الانكسارين لم كان معا ازم لم يجتمع الكيفيتان الكاسرتان موجود من حال وجود الانكسار
ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر ... ذلك ... الانكسار وان كان
احد الانكسارين بعد الآخر لم يجتمع الكيفية المعدوم بالانكسار ... بعد انعدامها ...
كاسره ... بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلا ان كان
على انكسار سورة حرارة النار لزم ان يعدم تلك البرودة الشديدة من الماء و كذلك برودته
اضعف منها ثم لم انكسار سورة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة الشديدة التي
انعدمت من الماء فالانكسار يكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب هناك يقتضي عودها ولا يجوز
ان يجتمع الصورة النوعية التي يقتضيه لذلك في الماء التي انعدمت مع وجود الحرارة الكاسرة
عن مقتضاها لان التوارد ... من الدور لان البرودة الشديدة اذا ... تعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولا تزول الحرارة الا بعد عود البرودة الشديدة فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو كان الكاسر

الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان الكاسر لها هو البرودة الضعيفة
فلا فلئن ام المستحيل لا يكسر سورة الحرارة البرودة الشديدة وبكسرها البرودة الضعيفة
مع حفظ صورة النوع ... اشارة ... لان الذهب اصرعه ... ان ... مرتان
المسح ... الطبيعيات الشفاء لكن ... قريب زمانا ... اذ ذهبا ... سبافا
لي السابطا ذ ... والتفصيل بعضها ... ذلك ... كل صورة
لو احد منها صورة ... صورة واحدة ... واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل لتلك الصورة ... من صورة ومنهم من جعلها صورة ... النوعيات
والصحيح على ... بان المزاج ... ولان المزاج ... عندها
الممتزجات ... بعد ... الموضوعات ... الممتزجات
من المعاني ... المستتبعة لصور المركبات ... ولصور الممتزجات ولذلك ... في
الكيفيات ... الممتزجات على ما ذكره ... الطلاع
واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة لان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل
بعد ... الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون الاجزاء ... المختلطة المركبات
لا ... الذين ... وكان ... المقصود ... عن ...
والصحابة العاملين بالخليط ... فانهم ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة النوعية وزعموا
ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع
النوعية كاللحم والعظم والعصب والتمر والعسل والعنب ... ذلك وانما يسمى بالغالب الظاهر منها
ويعرض لها عند ملاقاة العوارض ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ... ما كان
مغلوبا غائبا ... انه برز ... فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا

نعم ما كان عالما وظاهرا او بارزا او بازا انهم قوم زعموا ان الطلس على الجسد البرور له
على سطح النفوذ في عمقه كالماء مثلا فانه انما يتخيل اسود اجزاء مائية عن البياض الحادثة
في المذهبان متقاربان فانهما ليس كان في الماء مثلا لم يستحل عند الكل الحار
بالمخالطة فيعترف ان في الماء حاري الحار بالنار بحرارة من وصل الماء والاكثر انها
وردت عليه بحرارة وانما هو ... ذلك الحكم بانصباغ الجسم بلا عليه ولا بانصباغ الوجوه
عرضنا له والشيخ لا يرى على ... الحرارة ... بالشدة على فساد هذين المذهبين
فانه القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما واحتج على فساد المذهب الاول بان الحارة الكثيرة
التي تقصر عن خشبة الغضا وشوع ظاهرها وباطنها لا يمكن ان يحكم بحصول البياض
في باطنها على سبيل الحمول وغيرها ... لم يمكن الغضا الا الحارة الباقية بعد التحجر
لا يمنع الصدق بوجه ما ... لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك بالحس
والنظر ... لكن ليس تحقيق ... تلك الحارة التي انفصلت عنها حالة الاشتعال
مع بعض الباقية وتلك الحارة الغاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موقعا لكان ... كما كان بعد البرودة اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما في باطنه واعترض الامام عليه بان حرارة الادوية الحارة كالفلفل
انما يحكم بكثرة اجزاء النار التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يكون
له حكم ... قال ... فيها اجزاء نارية لكنها لا تنحل بدون الحرارة الغالبة
بالحرارة ... ما بانها تسخن بالحرارة لا بالكيفية وهو الجواب ما قاله الاطباء
اشد من الاجزاء النارية الترمي الفلفل ... لا للطافة المحسوسة بكونها متكثرة الكيفية بالمزاج
قال فلو اعتبرنا ما قصروا عنه بهم والا لزمهم ... وعلى ... المذهب الثاني الحكمة تحته امور

الجواب الثاني

تحته امور من المشاهدات الاولى البياض الذي يحدث عند الحركة العنيفة مما يغلب عليه الهواء
المنفعل الماسة من غير حصول نارية عنه لكن يعود الى النشيء كالمحكوك وهو الزاج اليابس
الصلب الذي يابسه شئ مما يشبه كحت تبين بالسيتين فان المحكوك منها يحمر مع بقاء
غير بارقه وهو ما يعلم على الارض ولا لتحليل وهو الذي يحصل قوامه بالعصر وتحليلا
كحوا الكبير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يتخيل البياض وذلك
لان السخونة مستدعية للتحليل بالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام وتحليله يقتضي السخونة
ولا المخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه يتخيل البياض
الثاني الملح المتشمس اذا انحل وانما يبقى ما يستحصف من تستحكم الجرم كالملح
مثل والثلج يتحلل من سمك على البرد والمسامات الصغيرة كالعرف فلو كان التشمس يوجد
النار وفيها في الزاج لوجب ليس ان الذي في التحليل مثل الاول لهوام العود وهو والاول
وليس الامر كذلك الثالث البياض الذي المعصوم المعدوم كعلى الصدر من المد بمسا من يسح
عن سحن بانه يسحا بالس لانصباغ وصول شيء بعد بعد الابعد خروج شيء بعد منه اذا استد افتر
في وليس كذلك الرابع النقر في الصباح اذا امتلأت ماء وشد راسها شد الحكم وصفق
بارقوه فانها سحق بعد صورة اكثر ماءها مارا وتصير حسب عظيم في سطح عنه الدواب الحادث
السخونة والنار في واصلها من انصباغ وحول النار عنها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والحكم
من وهذا الاسود لا ان من حيث واحد الحس الا المجرد بما لا يوجد وفي الاجزاء
النارية لا يتصور بالطبع بل بسراب الطبع ولا قاسرها هناك فاذن هو الاستحالة الم يكشف
الامر في الاعداد كتب فيها وبعدها عن الاعتدال قالوا الذي العناصر المتعددة اذا
تصوت وامتزجت والفاعل بكيفيتها او استوت على كيفيته ووصل من صارت واحدة

جاوره لم يكن له اعتدال وربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلاً فاذا حصل ذلك المزاج للانسان
هلك العضو وكذا الحال في سائر الكيفيات وهي اي الامزجة تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة في المركب
ان كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل وغير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال في
كيفية مفردة وهي اربعة اقسام الخروج عن الاعتدال في الحرارة فقط او الرطوبة فقط او
اليبوسة فقط او البرودة فقط واما خروجه عن الاعتدال في كيفيتين ولا يمكن
في المتضادتين بل اما في الحرارة واليبوسة او في الحرارة والرطوبة فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن
الاعتدال ثمانية والمعتدل واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه
متساوية والميل الى احيازها الطبيعية متساوية فلا يغلب بعضها بعضا على الاجتماع لاستحالة
ان يغلب بعض من الامور المتساوية بعضا آخر منها ومطلوبها واعني الافتراق بالتوجه الى
احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق فيمتنع حصول المعتدل والانفعال فانه عن
لا بد من حركة من كيفيته الى اخرى فلا يحصل مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وهذا قد يتأيد
لتعطلها او حبسه رابعها امتناع الاجزاء لاسباب حادثة كانحصار اجزاء الماء في العلو
كالنار والهواء في السفل والامر فيه السهل كالارض والماء في جهة العلو فيتمانع الاجزاء او متقاوم
لتساوي قواها والمزاج فسيحصل المزاج تبعا فيها يتبع يتذرر حصول ذلك المعتدل
واما الامتناع فلا كيف ونقاء الاجتماع قد يحصل بعنصر كالارض الاجتماع الذي لابد له
بعنصر من الاجزاء اذ السبب لبقاء الاجتماع عن عنصر غير عنصر وقد يستدل على نوع
المعتدل لكان له مكان طبيعي لان لكل جسم له مكان طبيعي ومكانه الطبيعي لا يكون
لشيء مكان واحد لبساطة اللزوم الترجيح من غير مرجح ولا مكان آخر غيره والا لزم الخلاء فصل
حدوث المركب وحينئذ يكون ليحصل بصورة نوعية بعد حصوله ويكون بعض بساطة الخ

المعتدل

لما تقتضيه مناسبة لمبدأ الذي هو اصدر الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها
لان يفيض منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقيمها على الاجتماع مدة ولولاه لتداعت سريعا
الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم لان بعض اجزاء العناصر وانتزاعها على مراتب متفاوتة ولذلك
يتفاوت حال الامزجة بالقرب الى الحد الحقيقي في الاعتدال متفاوتة في الاستعداد
والوحدة الموجبة للمناسبة متفاوتة الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كان المركب
المعدني بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة اختص بصورة ناقصة ضعيفة الاثر معدة
المناسبة ولما كان النباتي اقرب منه الى الاعتدال والوحدة اختص بصورة اكمل واكثر آثارا
والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النبات فاختص بصورة اشرف دائرة المبدأ
مع عدم تناهيها كثيب الشخص بعض مزاج الاشخاص الامزجة عن مناسبة لان المركبات الحكمية من العناصر
لا بد عن مناسبة ولكن لكل نوع من المركبات مزاج ذو عرض
طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنها لم يكن ذلك النوع معنى ان كل نوع له مزاج يناسب
وخواصه المطلوبة منه لكنه ليس لهذا المزاج حد معين لا يتجاوز في جانبيه او في
نوع له مزاج مثلا على امزجة متساوية في الحرارة وسائر الكيفيات كيف والشخص الواحد
متفاوت مزاجه في الكيفيات المتعادلة بحسب الاسباب المختلفة بل كل نوع من المركبات له مزاج يتردد فيها
من طرفي افراط وتفريط او ربما اهلكه ذلك المزاج الواقع من الطرفين
بعدها لا يتناهى من الامزجة ذا الاعتبار يتوهم من الطرفين امتداد تسمى عرض المزاج النوعي
فمزاج الانسان مثلا يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد الاوساط
من الحرارة لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل ذلك
المزاج للانسان هلك الخ وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوزه

ادم الخلاء قبل حدوث المركب مع الجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب اخر ومطلق المركب غير قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او مكانا قسريا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا الضرورة لبطلان الخلاء والفصل كما ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وتقدم تخصيص الاول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب متساوي ميول البسائط لا على امتناع وجود مركب متساوي مقادير كيفياتها الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج من الاعتدال في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج عن الاعتدال بهذا المعنى يمكن ان يكون كيفية الاول متساوية ويكون ميول البسائط متفاوتة بحسب تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت الجبال من الكثيف الطبيعة على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وهو يطلق المعتدل على ما توفر فيه من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله وبحسب النسبة الى ما هو افعاله مثل شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فليس بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة والمعتدل بالمعنى الاول يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الفرضي والطبي والاول مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل بهذا المعنى ثمانية اقسام لانه اما ان يكون الخروج عن الاعتدال بكيفية واحدة من الاربعة فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون ارطب واحر او احر وايبس او ابرد وارطب وابرد وايبس فهذه ثمانية وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج الى الاقسام التسعة بحسب ما توجبه القسمة العقلية وان كان الراي الحق غير راجع الى ذلك ولذا قال الشيخ في القانون المزاج اما بحسب ما توجبه القسمة العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فنوعان وجهين واحد الوجهين ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على المعنى الثاني يكون جميع الاقسام موجودة

واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزداد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم منه ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر ثمة زيادة كل على الاخر وههنا على القدر اللائق لا على الاخر واذا جاز ذلك فالخروج اما بكيفية او بكيفيتين او بثلاث كيفيات او بالكيفيات الاربع والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربع اعني الكيفيات في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضرب في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالثة اثنان وثلاثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة فهذه اربعة تضرب في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما لان عدد الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها او زيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس ثمانية عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان او المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين فمجموع الاقسام الممكنة ثمانون لا تسعة وستون على ما ذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج بكيفيتين ثمانية عشر لا اربعة وعشرين على ما ذكرناه وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربع ستة وفي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما او بالنقص فيهما او بالزيادة في احدهما والنقصان في الاخر
فحصل من الكل ثمانية عشر ... ثلث حالات اربعة والمجموع ثمانية

او بالنقصان فيهما او بالزيادة في احديهما والنقصان في الاخرى فنضرب الثلثة في الستة فيبلغ الى
ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع مح لا ستة عشر على ما ذكرنا وقال ان
كان الخروج في اربع كيفيات مما فاما ان يكون الخروج في كل منها بالزيادة او بالنقصان او في بعضها
بالزيادة وفي بعضها بالنقصان وح اما ان يكون الزيادة في كيفية او في كيفيتين او في ثلث
كيفيات فاقسامه مح وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج بكيفية زيادة كل من الكيفيات
ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك في الخروج
بكيفيتين وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فاسقط من تلك الاحتمال ستة اقسام من الاول
واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبيعي في المزاج مبني على التناسب
الحقيقي على الوجه الذي مضى فاذا كان اللائق بحال المركب ان يكون مثلا حرارته ضعف برودته
ورطوبته ضعف يبوسته فهذه النسبة ما دامت تكون مرعية كان مزاجه معتدلا ولا يقدح
في ذلك ان يكمل افراده الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة او الحارة ثلثين والباردة
خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة وامكن ان يركب من نوع ذلك المركب فلا يتصور
فيه زيادة في الاجزاء الحارة والباردة تكون المركب احر وابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف
البرودة ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها فاما
ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون احر مما ينبغي فظهر ان
الخارج عن الاعتدال الطبيعي ثمانية كما ان الخارج عن الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث

في بقية احكام الاجسام لما ذكر في الفصل الثاني اقسام الاجسام واجزاها شرع في البحث
عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل بعض احكام الاجسام مطلقا ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي

اي الاجسام كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض بعده به عند انطباقه مع فرض نقصانه عنه
بعد تسع وهو بعد غير متناه لان ما فرض بعده غير متناه يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه
غير متناه يلزم ان يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض عدمه يكون محالا فوجود بعد غير متناه
يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزم التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس عليه
اي ما فرض انطباقه غير متناه مع فرض نقصانه عنه وذلك بان نفرض من مبدا معين خطا غير
متناه ونفرض خطا اخر غير متناه يبتدئ من مبداء ذلك الخط بذراع مثلا ثم نطبق الثاني على الاول فلا
وان ينقطع الثاني والا يلزم ان يكون الناقص مثل الزائد وهو محال واذا انقطع الثاني يلزم ان يكون متناهيا
والاول زائد عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايضا متناهيا فيلزم تناهيهما على تقدير
لا تناهيهما فيكون لا تناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور في ابطال التسلسل وقد مر
الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما يشتمل عليه مع وجوب
التالي به هذا برهان اخر تقريره ان كل زاوية فان لضلعيها نسبة الى ما يشتمل عليه من البعد
ما بينهما وتلك النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعني اذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان البعد ما بينهما ح ذراعا
فاذا امتدا عشرين ذراعا كان البعد ما بينهما ح ذراعين واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس
وهذا اعني حفظ نسبتهما الى البعد ما بينهما ولا شك ان البعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهي اعني الامتداد الاول وهو عشرة
اذرع في هذا الفرض الى المتناهي اعني البعد الاول وهو ذراع في الفرض كنسبة غير المتناهي اعني الضلع
الذاهب الى غير النهاية الى المتناهي اعني بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية هف هذا وقد
قيل في شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة بين ضلع الزاوية وما يشتمل الضلعان عليه

في البعد الواقع منهما محفوظ بان يكون زائد البعد بين الضلعين بحسب ابعد الضلعين اي اذا كان طول
كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع
وعلى هذا يزداد البعد بينهما بمقدار تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين
فيلزم ان يكون الضلعان ايضا على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين هف وبهذا البعد ما بينهما الذي
هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان هو البرهان المسمى بالترسي وهو ان يفرض محيط
جسم مستدير كمحيط ترس مثلا او نفرض محيط دائرة ونقسمه ستة اقسام متساوية ونصل من كل نقطتين



متقابلتين من مبادي تلك الاقسام فيحصل هناك خطوط ثلثة متقاطعة على مركز الدائرة التي هي اقطارها و
يحدث عند المركز ستة زوايا متساوية لتساوي القسي التي هي مقاديرها وكل واحدة من تلك الزوايا ثلثا قائمة
لان المركز لكل نقطة تفرض على سطح المحيط اربع قوائم وقد قسمت هيهنا اقساما ستة متساوية فكانت
كل واحدة ثلثي قائمة كما يحيط بها ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان ايضا
الذان ذكرهما المص اعني ضلعي زاوية يكون الانفراج بينهما متناسبا وبالامتداد هما وذلك لانه اذا فصل
من هذين الضلعين خطان متساويان ووصل بين الضلعين بخط مستقيم يحدث هناك مثلث
متساوي الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث مساو لقائمتين فلما كان احدهما اعني التي بين الضلعين
ثلثي قائمة وجب ان يكون الاخريان الباقيتان على القاعدة اعني الخط الواصل بين المفصلين
متساويتين لتساوي الساقين لزم ان يكون كل واحدة منهما ثلثي قائمة فيكون زوايا المثلث
متساوية فوجب ان يكون اضلاعه ايضا متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين قد امتد عشرا
كان الانفراج بينهما عشرا ايضا واذا امتد الى ما لا نهاية كان الانفراج كذلك فاذا فرض امتدادهما
الى غير النهاية كان الانفراج بينهما موصوفا باللاتناهي قطعا فيلزم ان يكون ما بين [illegible] محصورا







بين حاصرين وانه محال ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين متناهيا وجب ان يكون امتدادهما
ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية لان المفروض ان امتدادهما بقدر الابعاد وقد
لا يخفى على المتامل ان كلام الفاضل الاول مع الاتحاد يصح لان دعوى ان ما بين الضلعين و
الانفراج ما بينهما انما يصح ان لو قيد الاولى بانهما بمقدار ثلثي قائمة والضلعان بانهما ضلعا مثلث
متساوي الاضلاع وحيث لا يقيد فالدعوى ممنوعة واثبته بالبرهان السلمي وهو ان نفرض
خطين يخرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذراعا ذراعا وبقدر ذراعين
ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة واشتبه
بالبرهان الترسي فحصل الفاضل الثالث واصل هذا البرهان هو البرهان الترسي محل بحث وان كلام المص
لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين لانه اطلق النفس ولم يقيد بما مر واذ لا اشارة فيه الى المقصود
التي لا بد منها فيها واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرنا في تصحيح كلام المص انما يدل على امتناع لا
الابعاد من جميع الجهات او من جهتين ولا يدل على امتناعه من جهة واحدة ولو جوز مجوز اسطوانة
غير متناهية طولا مع ذلك اقول يدل على تجويز ان الاستحالة انما نشأت من فرض امرين متنافيين
كفرض وجود زيد مع عدمه فان وجود خط واصل بين الضلعين يستلزم عدم تناهيهما فان
فان الخط الواصل بينهما انما يصل بين النقطتين منهما فهما ينتهيان بتينك النقطتين كيف لا
ويكون كل منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء القسمة فدل
على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض او
متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها متماثلة وهذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام
كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد

لا بد له من سبب مرجح كما زاد لطبيعة الموجب للاشكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الاخر كالبرد على
المحرق على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء
الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقي وقد يستدل بوجوه احدها ان
الاجسام متعددة متساوية في الاعراض فتلتبس بعضها بالبعض ولولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه
انما يصح فرقا من تصفح جميع الاجسام وثبت بذلك التماثل كل واحدة منها الكل باعدادها واما قبل ذلك فليس
الا الرجم بالغيب والقذف بالظن وثانيها انها باسرها متساوية في قبول جميع الاعراض فتكون متساوية في
الماهية واجيب عنه بانه لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل للصفات
المزاجية وقصة ابراهيم جزئية فلا تدل على الحكم الكلي وايضا فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى خلق في بدن ابراهيم
كيفية عنده استقلت من مماسة النار كما في النعامة وغيرها ثم بعد تسليم استواء الكل في قبول الاعراض
لا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها
ان الجسم لا معنى له الا الحاصل في الحيز والاجسام باسرها متساوية فيه فتكون متساوية في الماهية واجيب
بان الحصول في الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من احكامه وقد ذكرنا ان التساوي في اللوازم لا يدل
على الاشتراك في الملزومات وقال المصنف في المحصل الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف
الاقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع التقسيم فيه ولتركيب القول على تماثله فان المختلفات
اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم اما القابل للابعاد او
المشتمل عليها والمراد بها الطبيعي والتعليمي والنظام يقول تخالفها لتخالف خواصها وهو
يوجب كما لا تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمصنف توهم ان المراد تماثلها اتحادها في
مفهوم الجسم وان كانت انواعا مختلفة ومسدد ذلك والضرورة قاضية بها كما ذهب الجمهور

ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة فانا نعلم ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا يقال ان الحس يشتبه
بالتجدد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال
ان الجسم لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض والعرض غير باق
وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل الطعم واللون والرائحة من الاعراض اجسام
قائمة بانفسها وقال بعضهم ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض لما كان جاريا في الاجسام ايضا اختار النظام
تمام الدليل على صحة انها فالتزم انها لا تبقى زمانين وانما تتجدد بالامثال وصل انه قال فقال
بان الاعدام من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقول انه ينتفي بطريان الضد ومذهبه ان
الاجسام ينتفي عنه البقاء فلا بد له من القول بانها لا تبقى كما قيل في الاعراض وقال المصنف هذا النقل من
النظام غير معتمد فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب وهم الناقل الى انه لا يقول
ببقائها لتوهم السامعون ان احتياجها الى المؤثر في حال لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية
فنقلوا عنه ما توهموه من كلامه لا ما اعتقده ثم انهم اي انها غير باقية بذاتها بل بالمؤثر وجوز خلوه عن الكيفيات
المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن
الكيفيات المذكورة وعدم الاحساس بها مع ان الحس غير مانع لبعض المحققين الا الاذى
الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه وادعوا انه قاس اللون على الكون بجامع لما
امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف
بها بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف فان العادة جرت بخلق الالوان
عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف بها قياسا عليه ومنع العكس الاول بجواز

حكم السكون والكون عن الجامع والتعاقب انما هو بالوقوف بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف
لانه موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا ظهر الفرق والا
الحكم في الاصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث اي الطلب
منها اليقين مستبعد جدا لانه على تقدير تمامه لا يفيد الا الظن ضعيفا ويجوز روية الاشياء بشرط الضوء
وهو ضروري اصطلحوا اي ان الاجسام اول ما هي مرئية بذاتها اما لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية
بذواتها بل المرئي اولا وبالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لروي الهواء
لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم بان ما فوق تلك السطوح جواهر ممتدة
في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار
المصنف هذا المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من انه غير مرئي لخلوه
عن الاضواء والالوان بان روية الاجسام مشروطة بتكيفها بهما واستدلت الحكماء
بانا نرى الطول والعرض والطول لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء
التي لا تتجزى فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الطول قابلا للقسمة وهو محال
واذا كان الطول هي نفس الجوهر والطول مرئي فالجوهر مرئي وضعفه ظاهر والاجسام كلها حادثة
لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم
فله وضع فان كان منتقلا عن اوضاعه كان متحركا والا كان ساكنا وكل منهما حادث وهو ظاهر
اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا من حال الى حال والانتقال من
حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول الحالة المنتقل عنها وهذا السبق زماني لم يجامع فيه السابق المسبوق

المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان
لا يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا واعترض عليه بانكم
ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فممنوع
وان اردتم به انها تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا تقتضي حدوث ماهية
الحركة او يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية ويكون كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية
ويكون ماهية الحركة موجودة في ضمن تلك الافراد التي كل واحد منها حادث ولا يلزم من مسبوقية
كل واحد منها بالاخر ان يكون مجموع الحركات مسبوقا التي اخر عن الحركات على تقدير التسلسل لا يوجد مع ذلك
الغير شيء من تلك الحركات حتى يلزم انقطاعها فيكون ماهية انما حادثة مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه
تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قولنا الحركة تقتضي لذاتها ماهيتها مسبوقة بالغير وذلك لوجهين
احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي وامر متحصل لان الحركة لا بد ان يكون منقسمة
الى اجزاء لا تكون اجتماعها ولا شك ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل
الا بهما فهي ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء تقتضي مسبوقية الكل ورد
بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل باقية معهما لان الحركة لا تنقسم
الا الى اجزاء كل واحد منها حركة وكل واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة
التي محفوظة بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من افراد ماهية الحركة
بفرد اخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهذا اي الحال اذ انقسم ذلك المنقضي الى
جزئين يتقدم احدهما على الاخر فان كل واحد من هذين الجزئين ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة
فيه وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات
العدمين واجيب عنه تارة باثبات المقدمة الممنوعة اعني قولنا الحركة تقتضي لذاتها
مسبوقيتها بالغير وذلك الاثبات لوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة ا ه
وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات الحركة ا ه

تلك الجزئيات في الازل فلا يوجد فيه الحكم في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من جزئياته فيجتمع فيه
ذلك الجزئي وعدمه في الازل وانه محال ودفع ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا
مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان لو صدق شيء منها جاز نفي عدمه فلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها واذا ترتب منها بخلاف وجوداتها فان لها
بداية وترتبا فلنفرض يوجد شيء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية
لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد فرد كل فرد
منها الحكم وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك بعد وزال ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسبه
وقتا معينا اجتمع فيه فقد الحكم مع عدمها وتارة بابطال السند المساوي امر تعاقب
الافراد الغير المتناهية للحكم وذلك يعني ما سيذكر في المتن من الدلالة على تناهي جزئيات الحكم
والسكون اقول والحق ان ما تمسك المعترض من حدوث كل جزئي من جزئيات الحكم كاف لمستدل
ايضا ولا حاجة له الى التمسك بحدوث ماهيتها فانه يستقيم الدليل على ان جزئياتها
متناهية وبها يتم كلام المتقدمين ثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر … انه
حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تناهي المقدمتين لان الامور المتناهية اذا كان كل واحد حادثا
كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان المجموع حادثا كان الماهية ايضا حادثا …
هو التطبيق وقد عرفت في مبحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان لو كانت حركة
ازلية كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة
ونفرض … قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين … بسوق
الكلام الى ما مر وقد عرفت ان برهان التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور

الموجودة معا فانه طريق التضايف وتقريره ان الحركة يكون فيها من اجزائها بعضها سابقة
وبعضها مسبوقة وتحقيق ذلك في دورات مثلا فلو كانت حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية ولكن لنا
ان نأخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فحصول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير وهذه السلسلة التي
لا نهاية لها موصوفة بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية لكل واحد من اجزائها الا هو موصوف بالمسبوقية و
معا ولو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة وكل سابق يساوي مسبوقا غير عكس … الجزء
الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية زائدا على عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان
… بحسب الوجود … ويتساويان في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما ثانيا
فلانه لو كان عدميا لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم يمتنع
زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان ممكنا كان مستندا الى
الواجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك لو وجب بطريق الاختيار لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا
فان لم يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في الافادة لزم من عدمه عدم
الواجب لانه … من حيث هي … وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا
وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به حادثا …
بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام في صدوره عن الواجب اما بشرط او بغير شرط
ولزم … صدوره عن الواجب بشرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو
عدم هذا القديم المستند اليه بعدم الواجب وهو محال ولو استند عدمه الى عدم هذا الشرط لزم امتناع عدم
الواجب الموجب ايضا لعدم مشروطه وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المطلوب واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تحصل في الفلكيات و… حركاتها …

قدمائهم وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة والدليل فنقول الاجسام
اما بسائط فيجوز على كل جزء من البسيط ما يصح على الجزء الآخر فيصح ان يماس ما يماسه ما يماس يمينه و
بالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة
الحركة على المركب ولو في الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي بل هو عدم
الحركة عما من شأنه الحركة فيجوز ان يكون ثابتا للجسم ازلا ويجوز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز
زوالها كاعدام الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام ماهية الحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض الخارجة فيكون السكون موجودا
كالحركة وقد يقتضي منه تغيير الدليل بمعنى لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون لم
يزل يكون قديما واما ان يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد كون غير مسبوق بآخر يلزم الاول لئلا يلزم خلو ذلك الجسم
عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم الاول فبما بينا بحدوث الكون واما بطلان
القسم الثاني فبطريق التطبيق والتضايف ثانيها انا لا نسلم ان العدم لا يستند الى المختار
وقد مر الكلام عليه ثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون
قديما حتى يعود الكلام في صدوره عن الموجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ازليا كعدم حادث
فاذا وجد ذلك الحادث زال السكون لزوال شرطه لا لزوال الموجب حتى يلزم بانتفائه
فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم المقتضي
اما ابتداء واما بواسطة ازلية لان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب
اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون هو ايضا مستندا الى زوال الموجب اعني العدم

الواجب يقتضي انتهاء الى اسناده فالمحذور لازم لم يوجد مع هذا العدمات الممكنة الازلية جاز
ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل تترتب
العدمات الممكنة مترتبة ذاهبة الى ما لا نهاية له وليس ذلك بتسلسل محال واما تناهي جزئيات
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى مستلزم للتطبيق على ما مر في بحث ابطال التسلسل
اقول قد حققت في ذلك البحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا ليس بمحال انما المحال ان يكون ما
لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان تكون غير متناهية وجزئيات السكون ايضا
اذ لم تجتمع في الوجود ولو صح كل حادث بالاضافتين المتقابلتين وكيف زيادة المتصف
باحدهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر
تقريره ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا لما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا لذات واحدة فاذا اعتبرنا
الحوادث الماضية المبتدئة من الآن مرتين احديهما من حيث كل واحد منها سابق والاخرى
من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقين في الوجود
ولكن زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي يجب
ان يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان
المتضايفين الحقيقيين متكافئان وجودا وعدما في العدد والحادث اليومي مسبوق محض فلا بد ان
يكون في الحوادث الماضية سابق محض وان لا يزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق
متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بمقدار
متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه هف وهذا الدليل

راجع الى المطلق المحصص مع قدم مونته فى تحصيل الجملتين كانهما حصلتان فى الخارج بلا عمل منا وتدبر
مثل ذلك وبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول باعتبار فكانهما جملتان
متطابقتان فى الخارج احدهما بحسب العلية والاخرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك
عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى لا ينفك عن تلك
الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها بأسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا
مثله فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم تثبت
عنده والاعراض القائمة بها الصانع غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده فى الجسمانية ولما
ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض بأسرها ولما ثبت حدوث
الاجسام واعراضها اراد ان يبين اجوبة دلائل القائلين بقدمهما فقرر الدليل الاول منها
ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف حدوثها على امر حادث مخصص بوقت حدوثها اولو
لم يتوقف عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من
الاوقات مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام فى ذلك
الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما فى الحادث الاول ويلزم التسلسل والجواب
ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مخصص بوقت حدوثها بل جميع ما لا بد منه فى حدوثها حاصل
فى الازل واختص الحدوث بوقت اذ لا وقت قبله اى اختصاص حدوث الاجسام
بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك معدومة اذ الوقت
هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم

التوهم فطلب الترجيح فى تلك الاجزاء الموهومة من الاحكام الوهمية والامور الوهمية المردودة وانما
عن مقوله اصلا وفيه نظر اذ هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على انه لا يطلب وجه الترجيح فيما
من الاوقات ان يقال لم اختص الحوادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات لا على
انه لا يطلب فيما سبق وجود تلك الحوادث وعدمها بان يقال لم رجح فى ذلك الوقت وجودها على
عدمها حتى حدثت وايضا على انه لا يطلب فى الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان
هناك لا فى الاوقات التى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات
التى بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت انما هو
لاجل تعلق الارادة القديمة فلم يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر حادث مخصص ولا
الترجيح بلا مرجح فان تعلق الارادة هو المخصص والمرجح واورد عليه ان ذلك التعلق اما
ان يكون قديما او حادثا فان كانت قديما وجب ان يحصل المتعلق به الذى يكفى فى وجوده
هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت حادث لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجيح انما
من ذلك التعلق يعم الاوقات بأسرها لا يقال تعلق ارادة القديمة تعلقت فى الازل بوجوده
فى وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق القديم من غير احتياج الى امر
حادث لانا نقول انه يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو حادث فينقل الكلام اليه
وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان حدوثه متعلقا بامر حادث وهكذا
تسلسلت التعلقات الى ما لا نهاية له فاما ان يقرروا هذا التسلسل مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم
واما ان يقولوا ان المتعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة تشهد بان كل حادث
وجوديا كان او عدميا يحتاج الى امر يخصصه بوقت حدوثه فهل لو صح دليلهم هذا لزم ان يكون
زمانا او غيره فيحصل حدوث المرجح فان حدوث المعلول فينتقل الكلام الى مرجح عدم وجود امور غير متناهية فى آن واحد لا يكون لها بحكم
ذلك الامر عدم مثل انقضاء الزمان والثالث العدمات غير مستحيل لانا نقول لا بد من حدوث تلك العدمات فى ذلك الان فيلزم
ان يحكم قبل ذلك الان موجودات غير متناهية فى الحدث فى ذلك الان ولما كان بين عدماتها ترتب فلا بد من ترتب
ما بين وجوداتها واحتج الى ان التسلسل لازم اما فى الموجودات فى ذلك الان واما بين كل واحد من القسمين اذا كان
الشيء لطول البنية وكون الامور الاعتبارية مشترك كما هو حواتكم فهو جوابنا تامل ٥ قم

الحوادث اليومية قديما لجريان الدليل بعينه فيها لان الحادث اليومي مستند الى الحوادث الفلكية من الحركات
الفلكية والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بالاخر لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز لكونه في الامور
المترتبة الغير المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام
مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ القديم بتبعية الحوادث
المتعاقبة كالحوادث اليومية فان قيل تلك الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة يتوارد عليها استعدادات
بتوارد تلك الشروط عليها لتعلق الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض
عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط
المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في الماديات
اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها شرط للاحق الى ان ينتهي
الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني ثم الدليل الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا
لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بالقصد والميلان فلا يختار الايجاد شيء ولا يميل اليه
الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بالعكس لم يكن الايجاد اولى به من تركه فكان
مال الايجاد وتحصيل تلك الاولوية مستكملا بها فكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا
باطل فوجب ان يكون المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
قيل يتجه عليه ان يقال ان اثر الموجب القديم انما يكون قديما اذا صدر عنه بلا واسطة او بوسائط
قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متعاقبة الى غير النهاية فلا كالحوادث اليومية على
رأي الحكماء الا ان فيه التزام التسلسل في الحوادث التي يخالف رأي المتكلم والجواب انا لا نسلم ان المختار
لا يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما يرجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح احد مقدوريه بلا مرجح

بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى اثرهم جوزوا ترجيح الفاعل المختار احد مقدوريه
بلا مرجح مدعوة اليه ولذلك امكنهم القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد
والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي الهارب من السبع
مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين الترجيح بلا مرجح وبين الترجح
بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان
وكيف مقدوريه ولو جوزناه ينسد باب اثبات الصانع واما الترجيح من غير مرجح اي من غير
داع لا من غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو يرجح بارادته
احد مقدوريه بمشيئته واعترض عليهم بان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان
ارادته لاحدهما مساوية لارادته للاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين
دون الاخرى فان استند ترجح هذه الارادة الى اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات بارادهٔ م
وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على الاخر بلا سبب وان قيل الارادة واحدة
لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة ومن يحذو
حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله سبحانه منزه عنه ورجوع الغرض اليه تعالى
مع تعاليه عن المنافع والمضار فيكون راجعا الى المخلوقات ورعاية مصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان الدليل يشهد بان الفاعل المختار بذلك المعنى الذي ذكرنا لا يتصور
الا بغرض فيكون مستكملا ناقصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه تعالى واما اگر خواهد کند
قلنا نفوا عنه الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان و اگر نخواهد ترک کند
لم يشأ لم يفعل ثابت له اتفاقا فالدليل الثالث ان الاجسام مركبة من المادة والصورة

١٩٥

قدمه والا افتقرت الى مادة اخرى لما مر من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم
من قدم المادة قدم الصورة لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم
بسيط كما هو عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة
قديمة وما استدلوا به عليه فقد منعنا مقدماته ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة ولم يتم دليله الرابع
الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تجامع فيها السابق مع المسبوق
وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف فكان الزمان قديما وكذا
الحركة التي هي مقدارها ايضا قديمة وكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان موجود
حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهبنا ولو سلم فتلك القبلية لا تستدعي
زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض بتلك القبلية وليس تقدمها بالزمان وعدم كهم

الفصل الرابع في الجواهر المجردة

زيجب السبق واقسامه الفصل الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة قد
سبق انها قسمان عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد لشاركه
الباري تعالى في التجرد ولزم تركب ذات الباري من الامر المشترك وما يمتاز به عنه وهو محال ففاسد
لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب والاضافات لا تقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده
مدخولة لقولهم استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه اربعة فرتبه على الاول منها ان الممكن ينحصر في
العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والعقل والنفس واول الصادر عن الباري
لا يمكن ان يكون عرضا ولا ان يكون احد الجواهر سوى العقل فلو لم يكن العقل موجودا لم يوجد
اول الصادر عنه تعالى هف اما ان الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى لانه مركب من الهيولى
والصورة فلو صدر عنه يلزم ان يصدر عنه تعالى امران والواحد لا يصدر عنه الا واحد فان ذات الباري تعالى

البارى تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان
الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو الصادر الاول فلان كل واحدة منهما يتوقف في
تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس
فلانها انما يؤثر بالات جسمانية فلو كان المعلول الاول هو احديهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة
لان المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بواسطة لامتناع استنادها الى الباري تعالى الا
لزم تعدد اثاره ولا يجوز ان يكون سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا يسبق الشروط في تاثيره ما هو شرط
لاحق عليه وذلك اللاحق والاشارة بقوله ولا يسبق الشروط ما للاحق في تاثيره اي لا يسبق
المشروط وهو النفس او الصورة في تاثيره ما فرض لاحقا اعني المادة على ذلك الامر الذي وهو
لاحق واما ان العرض لا يجوز ان يكون المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده بالموضوع
فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان العرض ح يكون علة للموضوع
كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار
بقوله او وجوده اي لا يسبق المشروط وهو العرض في وجوده ما فرض لاحقا اعني الموضوع
عنه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا تصلح للتاثير فانها
هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما صدر عنه شيء لعدم صلاحيته للتاثير والى هذا اشار
بقوله والا لما صدر عنه شيء لعدم صلاحه التاثير عنه اي لو لم يكن كذلك والا لما صدر عنه شيء لعدم صلاحه التاثير عنه
في اثبات ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير فيه باعتبار
ان المادة هي المحل ووجد في بعض النسخ بدل قوله والا لما صدر قوله ولا لما
وهو يكون عطفا على قوله المشروط اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان

يكون سالبة علي ما عداه لان ما سواه من المعلولات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة
ولا يسبق لما اسقف صلاحية التاثير عنه فلا يكون من سالبة عليها اول وتحصيل الدليل ان اول
صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير العقل لا يكون كذلك لانتفاء الوحدة في
الجسم والتاثير في الهيولى والاستقلال في الصورة والنفس والوجود في العرض لان المؤثر مختار
اشار الى تزييف الدليل المذكور وذلك لانا لا نسلم ان الباري تعالى واحد من جميع الجهات بل
هو مختار يتعدد ارادته وتعلقاتها او موجب له حيثيات متعددة كالوجود المطلق العارض
لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات وان كانت امورا اعتبارية لا عينية
لكن يجوز ان يكون شروط التاثير فيتعدد اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته
الاعتبارية على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا
الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وقد مر
ابطاله فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة في تشخصها
محتاجة الى الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى في تشخصها او وجودها محتاجة الى الصورة فلم لا
يجوز ان يكون هي المعلول الاول وما قلتم في ابطاله من انها لا تصلح للتاثير ممنوع لانه ان الصادر
الاول كيف يكون علة لجميع ما عداه اما بلا واسطة او بواسطة فلم لا يجوز ان يكون السلوب علة
ذلك الصادر علة موثرة في مقبولها … الواحد بالنسبة الى واحد قابلا
وفاعلا معا لانا نقول هذا الامتناع ممنوع وقد تكلمنا عليه فيما مر ولو سلم فانما هو اذا
القبول والفعل من جهة واحدة ثم لا يجوز ان يكون المادة قابلة لبعض اثارها وفاعلة لبعضها بواسطة
امر اخر ولو سلم فلا نسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز

لم لا يجوز ان يكون هناك جوهر ليس بجسم مركبا من جوهرين ليسا بجسمين كتركب الجسم من الهيولى والصورة ومع جواز
ان يكون الصادر الاول احد هذين الجزئين لا هذا الجوهر … بغير لزوم محذور فان قيل هذا
الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا بالذات لان المتحيز بالذات … هو الجوهر الممتد في
الجهات اعني الصورة الجسمية وتبعها في ذلك محلها وما يحل فيها … فيكون مجردا فلا يكون الا عقلا او
لا يجوز ان يكون نفسا لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به فيكون عقلا
وهو المطلوب هاهنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نسلم ان جزء النفس لو استقل في التاثير لزم
استقلال النفس به لان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز ان يحتاج الجزء الاخر في التاثير
الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل ولو سلم فلا نسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجودا
لجواز ان يكون واسطة … لجواز ان يكون اول ما صدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطته البدن
او الهيولى ولو سلم فلا نسلم ان النفس لا توثر الا بالة جسمانية بل قد يوثر بذاتها وبعض خوارق العادات
كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل على ما صرح به فان قيل فيكون مستغنية عن المادة في
الذات والفعل ولا نعني بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغني عن المادة في ذاته وفي جميع
افعاله والمحتاج الى المادة في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون الصادر
الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الالة وقوله استدارة الحركة توجب
الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل دليل اخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام
السماوية ليست بعض اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض لان طبايعها
لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا تقتضي امورا مختلفة فلا يكون شي من الاوضاع
واجبا لشي من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقل عنه جايز وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل

لا يستوف فيجوز ان يكون فى طبايعها ميل ولما لم يكن عليها سور الحركة المستديرة لم يكن فى طباعها الا الميل
المستدير ولا امكن ان يكون فيها ميل مستدير وجب ان يكون له مبدا فيها اذ امكان الميل المستقيم
امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبدا ميل طباعي ومع
وجود مبدا الميل المستدير فى الجسم البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع
لان الطبيعة البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشيء وما يعوقها عنه العايق
الخارج ايضا ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب
المستقيم والمستدير ممتنع وجوده فى الاجرام الفلكية وذلك لان كل ما لا ميل فيه مستقيم اصلا
وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا ينافى الحركة المستديرة ولما وجد فيه مبدا الميل وعدم
العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية متحركة بالاستدارة ثم ان تلك الحركة ارادية
لانا قد بينا ان فى الفلك ميلا طباعيا الى الحركة فلا يكون حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه
بل اما ارادية او طبيعية ولا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة يطلب وضعا ثم
يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء وتركه لا يكون الا
باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون
طالبا لشيء وتاركا له وان كان فى وقتين لانه لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة
فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير
فيكون المطلوب بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية فثبت ان استدارة حركة الاجرام السماوية
توجب ارادة المتحرك وارادته توجب التشبه بالكمال بالصفات التي كانت غير حاصلة بالفعل
لان الارادة تقتضي ان يكون لها مريد مطلوب ممكن الحصول فان الطلب المحال محال وهو اما محسوس او

معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب
الملائم شهوة ودفع المنافي غضب وهما على الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي
ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تتخرق ولا تلتئم
ولا تتكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل وبالجملة لا تتغير
عن حالة الا عن الاين والوضع واوضاعها التي لا يتصور كون بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين
الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا فالطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل التشبه
باحدهما والا لما كان له تعلق بالمطلوب وعلى تقديري الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان الذات
او الصفة اما ان تنال فى الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل واما ان لا تنال
اصلا فلا بد من الياس عن حصول ما هذا شانه فيلزم الانقطاع لكن انقطاع الحركة محال لانها
حافظة للزمان الذي يمتنع عليه العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى
هذا اشار بقوله اذ طلب الحاصل حاصل او قوة توجب الانقطاع وعدم الحركة محال اي طلب غير الحاصل
محال والمراد ما لا يحصل بالفعل اما ينال فى الجملة وما لا يحصل بالقوة مما لا ينال اصلا استعماله حاصل بالقوة
لكونه ممكن الحصول فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل التشبه بالمطلوب ولا يجوز
ان يكون التشبه مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل التشبه غير مستقر اي التشبه بالمطلوب
بحيث يتعاقب تشبه ويحصل فردا من بعد ذلك يتعاقب الافراد لا الى نهاية ولا يلزم
الانقطاع فيكون المطلوب حصول تشبهات غير متناهية يحصل بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا
يلزم انقطاع الحركة فيكون المطلوب موجودا متصفا بالفعل بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك
فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل بكل وضع تشبه بالمطلوب الذي هو ما بالفعل

من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخر مثل تشبه ويحصل اخر ويحفظ كل منها بتعاقب الافراد
ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فمعنى ان يكون عقلا ... ذلك
نقد والعقول وهذه الحجة مدخولة لسوقه عليه دوام ما جبنا النقطة عنه اي هذا الدليل موقوف على دوام
الحركة التي اوجبنا النقطة عنه حيث بينا صدورها والصا موقوف على حصر اقسام الطلب فيما ذكر
وهو ممنوع فانا لا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او للدفع لم لا يجوز ان يكون للمعرفة
او التشبه او غير ذلك مع المنازعة في امتناع طلب المحال اي لا نم ان طلب المحال محال لانم
ان طبائع الاجزاء المفروضة للفلك لا تقتضي امرا محالا فان بعض الاجزاء يقتضي ليس بحيث يقرب
القطبين وبعضها يقتضي ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الا طبائعها لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وما قيل من ان ذلك اللازم يعود الى الفاعل مدفوع بان نسبة الفاعل الى الجميع
سواء وعلى هذا الاصل مبنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا نم ان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء
المفروضة للفلك يستلزم جواز انفكاكه عنه لجواز ان يلحق بجرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين
لا لعارضه اصلا فان قلت لا يصح ذلك صحيحا ... لان الاجزاء بالنظر الى طبائعها لا
مقتضية له كما الوضع مجوز عليها الانفعال عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عارضا
عن طبائع الاجزاء فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العائق الخارج بعد هذا وفي الميل المستقيم والمركب
ثم سلمنا ما قيل من ان عدم وجوب الوضع لطبائع الاجزاء يستلزم جواز زوالها عنها وذلك لا يستلزم
جواز الحركة عليها او يكون ... الحركة غيرها لما اعتبر الوضع بالنسبة الى ان ... يجوز الحركة عليها بالنظر
الى طبائعها لكثرة فيه اذ لو لم تجز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع
... بالنظر الى طبائعها عبارة عن اقتضاء طبائعها العدم ... اقتضى سكونها ... ومعناه وجوب الوضع لطبائع

لطبائع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبائعها هف والصا ان
النصف من الفلك فوق الارض والنصف الاخر تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك
من العناصر والمركبات ... لا تتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي
طبيعة الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى طبائعها يجوز ان يصير الفوقاني تحتانيا
والتحتاني فوقانيا وما ذلك الا بجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل
عن حاله ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا تقبل الحركة المستقيمة فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع المعاوق
عليها وجواز الالتيام والخرق وغير ذلك مما ذكرتم في الدليل ولو سلم فلا نم ان ما تقبل الحركة القسرية
لا بد فيه من مبدأ ميل طبيعي ولو سلم فلا نم ان العائق عن الحركة لا يكون الا ذو ميل مستقيم او
مركب لجواز ان يكون العائق ذا ميل مستدير ولما في القوة مخالف لما في جهته ولو سلم
فلا نم انه لما وجد مبدأ الميل وعدم العائق لزم وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود
المبدأ لانتفاء الشرط كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات
المط او صفته حصول اليأس ولا من اليأس القطع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المط او صفته امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد او كان لازم في التشبه ولو سلم فلا نم ان
ذلك المط التشبه ليس هو الواجب ... والا لم يختلف الحركات في الجهات قلنا يجوز ان
يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل في النوع او لاختلاف المتشبه به والواجب
يجب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المط الموصوف بصفات الكمال عن مشابهه هو العقل وانما يلزم
ذلك لو كان الاتصاف بها على الاصح دون العاقبة ... لا علية من المتضايفين

والا لامكن المسبع او تعقل الاقوى بالاضعف دليل اخر على اثبات العقل تقريره ان الجسم لا بد له من موجد
وموجد الجسم لا يكون ان يكون جسما والا لزم اما ان يكون حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك
والعناصر يحتوي بعضها على بعض والثاني اي الاول لان الحاوي اذا كان علة موجدة للمحوي فلا بد ان
يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود الحاوي في مرتبة لم يكن للمحوي
في تلك المرتبة وجوب ضرورة تأخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعني الحاوي بل امكانه لا يقال
بعد تم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما
عن الاخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوءا من المحوي فاذا وجد المحوي في داخله
انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء في داخله
فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل ربما لفظ ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي فيه
تقارن حيثيهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان وجوبا وامكانا لان
اختلافهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة كان
الاخر ايضا ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي كذلك
ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا لان ما بالذات لا
يتخلف وكذا الخلف المذكور على امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لان الاجسام
الممتدة في اقطار العلة متحدة ولكان الجسم المحوي بحيث اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوءا المحوي الا انه واذا وجد
المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله فاذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب
الا انه ما مر الى البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هيولى الحاوي او لا نهاية متأخرة عن صورته لما تقرر عندهم من ان
الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة لم يكن للمحوي في تلك المرتبة وجوب لتأخره بالذات

بالذات عنهما بمرتبتين وبمثل ذلك يتبين ان الصورة النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة
لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا الاستدلال على الثاني لان الحاوي اشرف من المحوي
لكونه اعظم عاما من شأنه ان يفيد وتغيره واقوى واعظم منه لاشتماله على الصورة والمقدار وما هو
مثله مع زيادة والوهم لا يذهب الى تحصيل الاشرف والاقوى والاعظم مما هو اخس واضعف ومثله
تبين انه لا يمكن ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصور والاعراض وغيرها علة للحاوي فتبين ان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا بل هو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب
او العقل والاول مح فتعين الثاني وهو المطلوب وقوله لمنع الامتناع الذاتي اشارة الى الجواب
عن الدليل المذكور تقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا
لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجوب المحوي حال
لو وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع ارتفاع الواجب بالذات
ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن ارتفاع الاخر لامكن الانفكاك
بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين اعني وجوب المحوي بالغير لكونه محققا
واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر اعني وجوب عدم الخلاء بالذات ليس بواقع في نفس الامر
فثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما اتخذ دليلا على المنع حتى صار معارضا في المقدمة
اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق فيقال ان اردتم بقولكم وجوب
عدم الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا بالغير انه ينافي كونه واجبا بالغير
الذي هو الحاوي فمم لان وجوب المحوي بالحاوي يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة
وجود الحاوي ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوي بالغير واقع في نفس الامر مم لانا قد بينا هنا

تعليل

على ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اريد انه يجاز كونه واجبا بغيره مطلقا فلا نم المنافاة بينهما فان وجوب
المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم
ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلاء فيها لان ارتفاع
وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكانه الا ارتفاع امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون
عدم الخلاء واجبا بل ممكنا الا ترى انا اذا فرضنا ارتفاع المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء
هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله اما اذا فرض حاوي ليس فيه واحد محوي كان المكان الذي
هو السطح الباطن او البعد الموجود او المفروض فيه واحدا خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه
واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذ لم يكن محصورا فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس
لازما لوجوب المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي وجاز ان يكون
المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي ومع ذلك يكون المتلازمان لا يتنافيان في الوجوب بالذات مع قولكم ومنه
اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امتنع الانفكاك بينهما قلنا امكان ارتفاع
الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر
كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب تعالى ومعلوله الاول الا ترى ان امكان ارتفاعه
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات
الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي
امكان ارتفاع اللازم على تقدير وجود الملزوم ولا يتنافى امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان
لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم وحصوله مع الملزوم مفهوم اخر فيكون
ارتفاع الحصول الاول مغايرا لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا

مستحيلا لانه لم التلازم بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في الصورة المذكورة من فرض ارتفاع
المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء بمعنى مع امتناع اللازم الاخر اعني وجود المحوي
هذا وقد كان بناء اصل الاستدلال على انا نمنع التلازم بين عدم الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده وبين وجود
المحوي في داخل الحاوي بعد ذلك الاعتبار فان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل للمحوي المعين فالمحوي المعين
وان استلزم عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين بل يحصل التلازم بينهما وان سلمنا الملازمة
بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في مرتبة الوجوب فانا قد بينا انه يجوز ان يكون احد
المتلازمين واجبا بالذات والاخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب
ذلك الغير بل يجب ان يكون ذلك بعد اذ وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الاخر في ذلك
الزمان ايضا وان كان متأخرا عنه في الرتبة واما انه اذا وجب احدهما في مرتبة وجب وجود الاخر
في تلك المرتبة فذلك غير واجب قيل هذا المقدم مستدرك في البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة
للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد لكن المحوي هو الذي يملأ
مقعر الحاوي فاذا لم يجب وجود المحوي لم يجب ملء مقعر الحاوي واذا لم يجب ملء مقعره لم يجب
عدم الخلاء بالضرورة ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب المحوي بعد
انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي بعد ذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوي بعد ذلك مسلم
لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت ان الظاهر ان المتلازمين لا يجب وجودهما
في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نم ان السطح متأخر عن الصورة قولكم هو من تركبه بعد السطح قلنا لو سلم
لا يقتضيها وهو انما يكون ان يتأخر وجودها في رتبة سلمنا ذلك لكن لا نم ان الحاوي اكبر واعظم من المحوي لانه ربما
كان المحوي اكبر بسخانة لكنه يزيد على الحاوي في كثير المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا

ولا شك ان الوهم يذهب الى مقتضى مثل هذا الدعاوى فيقبل هذا المحوي عليها ان استبعادات الوهم لا عبرة
لها في المقامات البرهانية ودليل اخر على اثبات العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا
للمادة لان تأثير المقارن لا يكون الا بمشاركة الوضع لنسبة اليه على ما سبق بيانه ان شرط وجود التأثير
على ما مر المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا لجزئيه فضلا عن ان يكون له وضع
بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل
لا سبيل الى الاول [illegible] تعالى وهو [illegible] فان قيل علة المركب لا يكون [illegible] علة لجزئيه بل
يكون علة لجزء الاخير واجتماعه مع الاخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وح يجوز ان يكون
مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية اخرى ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فموجد
هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا للجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه
اذا كان ثمة مادة موجودة لكان وضع مادته بالقياس الى المؤثر [illegible] الاثر في تلك المادة
والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع في ذي وضع اصلا اذ لا وضع له قبل وجوده وهو باطل قطعا قلنا
الكلام ههنا في العلة المستقلة بالتأثير [illegible] ولا شك
فاعل المركب بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا للكل واحد من اجزائه والا لكان فاعل الجزء الاخر
من اركانه [illegible] والمركب من الاجزاء الخارجية لا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط
الوضع في تأثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا عليه [illegible] لا يتوقف على الآلات
الجسمانية فلا يشترط الوضع في تلك الافعال [illegible] لا يجوز ان يكون ايجاد الجسم من هذا القبيل
ودليل اخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور
الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان

واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبتين واما
الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخر
فمحال ان يوجد الاخر حين يكون موجدة للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخر واوجدت الجسم الاول لم يكن
ذلك الجسم الاخر الذي هو اثره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذي احدهما جزء منه وقد تقرر عندهم انه
ليس احدهما علة للاخر والجواب بعد الوقوف على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر غاية الظهور **واما**
النفس فهي كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق عن المادة
في ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ
الافاعيل من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعلون النفس
الارضية اسما لها والنفس الناطقة الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة
والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
[illegible] من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج الكمالات الثانية المتأخرة عن
حصول النوع فانها توابع الكمال الاول الحاصل للنوع من العلم والقدرة وغيرها من الصفات المتفرعة
على حصول الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي يخرج صور الاجسام
الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر
عنها افعالها بتوسط الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة واراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر
عن الاحياء ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة اعني
ما يكون حيوته بالقوة اذ قد يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج النفس السماوية على
من يقول بان النفس انما هي للفلك الكلي وان ما فيه من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات فيكون جسما

اتي لان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية
والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على راي من يقول ان
لكل فلك نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون
واعترض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف صدوره من الافعال على الحيوة فلا يندرج
فيها التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال الصادرة
عن الاحياء سواء توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس النباتية والنفوس
الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور المعدنيات والبسائط اذ يصدر عنها بعض ما يصدر
عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف
بقيد الالي فانها تفعل افعالها بدون توسط الالة بينها وبين اثارها فان قيل حمل ما ذكر من ان
فيه ذي حيوة بالقوة يخرج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى آخره شاملا
للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهما بمحض الاشتراك
اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية بفعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما
اسم واحد اذ لو اقتصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط العنصرية والمعدنيات وان اشترط
القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبرت اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا
مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس نفوس السماوية ذات اختلاف
افعال والات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان الفعل اسم لمبدأ صدور افاعيل ليست على وتيرة
واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في انها غير شامل لها فلا يصلح لتعريفهما على المذهبين لان

لان فعل النفس السماوية الصالحة ليس على نهج واحد عادم الارادة بل على نهجها مختلفة ومع الارادة
عن راي او على نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحدة
من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول
لجسم طبيعي يتغذى وينمو فقط اي لا يحس ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول
لجسم طبيعي يحس ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية
كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم
طبيعي ذي ادراك وحركة دائمتين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا
ليس تعريفها لها من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هي نفس له
اذ لفظ النفس انما يطلق عليها من جهة تلك الاضافة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها
كما يوخذ البناء في تعريف البناء من حيث انه بان وان لم يوخذ فيه من حيث انه انسان
ولما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو
اهم المهمات اعني معرفة الصانع مع ما له من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين الطلاب
النفس من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال
نفس الانسانية من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متعلق
بالبدن وان افراد الانسانية حادثة لا تفنى بفناء البدن ولا تنتقل في الابدان وله
تعقل بالذات واحساس بالالات وتشارك النبات في قوى التغذية والتنمية والتوليد
وسائر الحيوان في قوى الادراك الظاهرة والباطنة واستدل على مغايرة النفس للمزاج
دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يستتبع تلاشي البدن بوجوه الاول

198

ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك فلا تجبرها
على الاجتماع والتألف الا النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتألف الموقوف على النفس
فلو لم يكن النفس مقارنة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله وهي مقارنة له اي شرط فيه لاستحالة الدور
قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب امزجتها المختلفة فيلزم ان تكون
الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج
لزم الدور واجيب ان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتفرز منها بعض الاخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا او يصير المادة بتلك القوة
منيا ويكون تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصورة المعدنية ثم ان المني لما وقع في
الرحم تتزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع
حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فتنمو ويتكامل البدن بتغذيته وتنميته وتوليده للمثل
الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان تستعد لقبول
نفس ناطقة تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فحينئذ تختلف
بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة
الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف على
نفس الام لان تلك الاستعدادات مستندة الى امور مستندة اليها ويتوقف عليه تلك الصورة
ويتوقف عليه الصورة التي عنها الافعال النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه
الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة التي عنها الافعال الحيوانية وان المزاج الذي حصل له
بتكامل التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة

التي هي مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على
نفس ليست هي موقوفة عليه لكنها بل على مزاج اخر سابق عليه فلا يلزم الدور اقول ان من زعم ان النفس
غير المزاج لا يزعم ان لكل مزاج نفسا بل يقول ان من الامزجة ما يبعد من الكمال والقرب من الاعتدال
الى ان يصير مبدأ لاثار تنسبونها انتم الى النفس ويثبتونها امرا اخر وراء المزاج وليس هذا الاخر
الا المزاج وحصوله موقوف على مزاج اخر سابق عليه هو كسر الاضداد المتسارعة الى الانفكاك على الالتيام
والاجتماع الى حصول هذا المزاج الذي هو النفس وليس كذلك المزاج الذي هو نفس حتى يلزم توقف النفس على
على ان ذلك الاجتماع ... يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها فتعد المادة
الا جسم عليها ولا محذور في ذلك ... ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاقتضاء فان كثيرا ما تريد النفس
الحركة الى جهة والمزاج يمانعها فانه يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالقاعد على
الموضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين والى هذا اشار بقوله وللتمانع في الاقتضاء
واعترض عليه بان الممانع للنفس في الحركة على وجه الارض او في جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء البدن
لثقلها تميل الى السفل فتمانع النفس في الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه
من جنس الحرارة والبرودة فلا ممانعة له في شيء منهما الثالث ان النفس تبقى بعد بطلان المزاج فان مزاجا
مثل المزاج عند طفوليته لا يبقى وكذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزايل
والى هذا اشار بقوله وبطلان احدهما مع ثبوت الاخر وقد يستدل بوجه اخر وهو انه لو كان
مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد
عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا مدرك بها وان كانت كيفية مضادة له
انعدم بها فكيف يدركها ولا من مغايرة النفس للمزاج ان اراد من مغايرتها للبدن واجزائه

وقوله فنقول وهي معايرة لما يقع الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا ينفك عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته وينبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة ورجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يعزب ذاته عن ذاته ولا يلزم من تغفل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكران ينفي ذلك التعقل عنه فذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن اعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس اعضاءه معلقا في هواء طلق لا توقفه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا عن البدن الصرف وعن القوى والحواس باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها فلا يكون ذاته شيئا منها وبرد ذلك بان الانسان عند تناهي اجزاءه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم انه يغفل عنها بل انما يغفل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى الحالة فيها او فيه بطلانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بانها ما هي لا نقول لكن لا يعلمها بحقيقتها بل بوجه يميزها عما عداها من سائر الاعضاء وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يميزها عما عداها ومغايرة لما يقع الاشارة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسم الجسمية في الجهات بانها مشار اليه فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك فيها غيره اقول فيه نظر لانه ان اراد بالجسم طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليس طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه على من له ادنى تميز فكيف يحتاج الى بيان وتدوين وان اراد

وان اراد الجسم المخصص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الحركة فيه ومغايرة لما يقع التبدل فيه يريد ان يبين مغايرتها للجسم بما ذكرناه عن المزاج والبدن واجزاءه وقواه والجسم بل يعم الجسم بانها تتبدل اما المزاج فانه يتصرم كما كان وايرد منه والصار رطب واليبس واما البدن واعضاءه والجسم فانها تنمو وتذبل وقواها ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى اخره كما حكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض بان التبدل انما هو في الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اول والصار منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس منه وسواء انها في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا نعلم بان هويته ذاته باقية ما دام حيوته ولعل التحقيق ان ذاته عبارة عن بعض ما يشاهد من تشخصات مع تشخصات يحفظ القول عن تحصيلها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا العوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول العمر الى اخره الا العوارض لا مدخل لها في تشخصه وهي جوهر مجرد بعينه ان النفس الناطقة ليست متحيزة بالذات ولا بالتبع فان قيل لما بين ان النفس مغايرة للبدن واجزاءه فقد تبين انها ليست بجسم والالكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها ليست متصلة عن البدن خارجة عنه ولم يتبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس ليس انها ليست بذاته الطبع بعد علم سابق كونها مجردة بالعلم الذي ذكره اجيب بانه ربما ذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه عن الاعراض المذكورة لتجرد عارضها لعدم ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة

فيها مجرده فيلزم ان يكون النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة
العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي متصورة وكل ما هو مشترك بين كثيرين
يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين
ووضع معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين
وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه واعترض عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون
العلم بانكشاف الاشياء على النفس من غير ارتسام صورة فيها بل في مجرد اخر فيلاحظها النفس
هناك كما يدرك ما اتصف من الجزئيات في الاتها بل يجوز ان يكون العلم المجرد انكشاف من غير ان
يرتسم صورته في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام
الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار وح لا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد ماله هذه الصورة
وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها سلمناه
لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف المحل فيها بها فان اتصاف
المحل بصفة لا يوجب اتصاف الحال فيه بها الا يرى ان الجسم يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة
فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي
تجردها عنها بحسب ذاتها فبطل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه
الذي حققنا اقول وانت خبير بان الوجود الذهني على ما حققناه ليس بارتسام الصورة في الذهن
الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها دليل اخر على تجرد النفس تقريره ان النفس
الناطقة غير منقسمة ولا شيء من الماديات بغير منقسمة اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي

التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام المعقول الغير المنقسم
ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها يعقل البسيط فلانها يعقل النقطة والوحدة
وغير ذلك من البسائط والصفات انها يعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة
من البسائط لبطلان كل كثرة وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل
الكل يعد تعقل اجزائه على ان الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان
ينقسم بالقوة الى اجزاء متخالفة الماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء متماثلة
الماهية فيكون الصورة العقلية منتسبة لاجزائها في تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء
حاصل في العقل كحصول الكل فان حصول الماهية يحصل كحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشيء الا حصوله
في العقل فهو الجزء الواحد كما في ساير الاجزاء الاخر والمفصولة فيكون الصورة العقلية موجودة بزيادة
والنقصان فلا يكون مجردة عن العوارض المادية وتردد بان الدرس سؤال الصورة العقلية
مجردة عن مواد جوهرها المحسوسة وعن عوارضها واللام لكن مشتركة معها واما انها تجب تجردها عن جميع
العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم وتوجه عليه
انا لا نم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصورة للمعلوم في تمام الماهية اقول لو
سلم فلا نم مساواتها في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم الماهية ضرورة
من المساوي في الماهية الخارجي ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر
فيه بلا مزيد عليه واما الصغرى فلانها ان كل مادي منقسم فان النقطة مادية وغير منقسمة اقول لان
دليلهم مقلوب عليهم بان يقال النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة
فلانها تعقل الماهيات المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل فلما انقسام الحال

اقول الظاهر ان الانقسام وعدم الانقسام ليس من
لوازم الماهية ولا للوجود انما يكون بهما لخصوصه اه
الوجودين ١٥

انما يستلزم انقسام المحل لو كان ذلك الانقسام الى الاجزاء المتقاربة ولا نسلم ان المهيات المركبة التي تعقلها
النفس الناطقة منقسمة الى اجزاء متقاربة وقد بينا على ما في المقاربات عند فمن ان النفس الناطقة تقوى على معقولات
غير متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس
للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جارية على الجسمانيات كما في النفوس
الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية ولو سلم انه فعل فقولكم النفس تقوى على معقولات غير متناهية
ان اردتم به انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل اخر بعده فالقوى الجسمانية كذلك
فان القوة الخيالية مثلا لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل اخر بعده
وان عنيتم به انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الا ان يريدوا انها
تتصور مفهوما كليا وتلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى
الجسمانية لا تقدر على تعقل الكلي فلذا ذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول
والخامس ان النفس تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانه انما تعقل بتوسط اله ولا يمكن توسط الاله بين الشيء ونفسه
وذاته والته وادراكاته واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها
وادراكاتها من غير توسط اله وكذا ما هو اله لها في سائر الادراكات وحصول جارحتها ما
الى ما تعقل محلا منقطعا لما ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غير حالة لحصل
العرض للنفس الناطقة السادس الى ما تعقل محلا لها منقطعا اي لا يحصل العلم للنفس الناطقة
السادس الى ما العرض محلا لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس
الناطقة تعقلها البدن دائما وكذا الكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة

فلو كانت حالة في البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقل له
اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقلهما حصول صورتهما بعينها عندها او لا بل يتوقف على حصول
صورة اخرى مماثلة لها كما في ادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب
وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة يستلزم
اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول ويرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل
محلها حصول صورته بعينها عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة له بل يتوقف على
امر اخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط والسابع ان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة له لان يحل في مادة
واحدة صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل
في تلك المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام
الماهية وان كان المتعقل هو الصورة الجسمية او النوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل
الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة
لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان
او نوعيتان متماثلتان [illegible] الاخرى [illegible] لا يلزم من حلول شيء في الحال
في محل ذلك [illegible] بالحلول [illegible] فانه يجوز ان يتصف شيء بشيء
[illegible] محلا [illegible] فانها ليست حالة [illegible] لان [illegible] توصف
بالسواد [illegible] الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز
بينهما [illegible] باق لان [illegible] الصورة [illegible] حالة

فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينها اقول على انهما تتمايزان بوجه آخر ايضا وهو ان
احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود عقلي وما قيل من ان حلول احد
المثلين في الاخر محال لكونهما في محل واحد لا تمايز بينهما الا بالسبب الخارجي ولوازمهما
ولا يكتسب العوارض ليست ومن نسبتها اليهما مدفوع بان نسبة العارض الى المحل مغاير لنسبة الحال
الى المحل ونسبته الى المحل يقارنها احد المثلين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز وفيه هذا
الجواب الصحيح على ان العلم باق بانتقاش الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل
لدل على ان النفس الناطقة لا تعقل بعض ذواتها [illegible] منهما اصلا وكل [illegible] باطل فان
كثيرا من صفات النفس معلوم لها ومن يجوز [illegible] احضارها اياه واجيب بان صفات النفس وعوارضها
تنقسم الى قسمين قسم يدركها النفس بذاتها من غير مقابلة الى شيء مغاير لها لكونها مدركة لذاتها وقسم
يدركها بالانعكاس الى شيء مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقابلة
لفقدان الشرط عند عدم المقابلة فان قيل اذا كان ادراكها لذاتها من القسم الاول
لزم ان يكون مدركة لادراكها لذاتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية اقول ادراكها
لادراكها لذاتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقابلة الى غيرها اعني
ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بتعقلها شيء آخر وهو ان ادراكها لذاتها
وان كان غير ذاتها لكنها حاضر عنده بحضور ذاتها فيه في جميع الصفات المقابلة
التي يكون مدركة دائما بحصول الصورة والغرض انه كاف في الادراك [illegible]
ان العلم بالعلم ليس امرا زائدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة الحاصلة بصورة اخرى

منافاة اياها لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية [illegible]
مبني لان العلم بالعلم وان لم يكن بحصول صورة اخرى [illegible] لكنه مغاير له قطعا
فلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الحقيقية القائمة
بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة وغيرها ولا استلزام استغناء العارض
استغناء المعروض يعني ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية
عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى
غير يستلزم احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا ضعفها التبعية
بعد ان تتعقل الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم يعرض لها الضعف
والكلال لانها انما تعقل بواسطة الجسم [illegible] الجسم آلة لها ولا يعرض للآلة كلال الا و[illegible] يعرض
للقوة كلال لان اختلال الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة
الحالتين في البدن فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير عارضة للجسم في
الضعف والكلال فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقلها ويزداد وان
كانت الآلة البدنية في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في سن
الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الآلة فيكون حاله
في الجسم قلنا اختلال التعقل باختلال الآلة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم
فاعل بالآلة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر تعقله الذي هو بذاته اشتغاله بتدبير البدن
واستدراكه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد التعقل عند كلال البدن فانه
يدل على ان قوته لا تنفعل بالآلة [illegible] ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن

وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن والاعتياد
فان جودة الفكر عليه كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن والاعتياد ايضا فان المبتدئ مع
فضل من الشابة يقدرون على ما لا يقدر على بعضه مثل الشبان الاقوياء وفي اخر سن الشيخوخة
يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد
اثر يعتد به فيعرض الخرافة والاصح ان يكون المراد بالحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة التي
من سائر الازمنة وبذلك تقوى القوة العاقلة وحصول الضعف دليل على ان النفس ليست
قوة جسمانية تقريره ان القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال
وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة وتشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهرة بل نقول بها يشهد في وهن القوة حينا تعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص
الشمس بالاستقصاء لا يدرك النور الضعيف والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع
الصوت الخفي ... بعد تمام ... القوة ليس الا ... الضعف وكذا حال الذائقة والشامة
فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر
عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كما يتاثر كل الحواس من المحسوسات عند الاحساس
والانفعال انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فيوهنه والفعل ان
كان مقتضى طبيعة القابل لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يتالف موضوعات
تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقهورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها
والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما حتى قد يحصل للنفس الباطنة ضد ذلك الوهن
... الا انها قد لا تكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك الازدياد

الازدياد كمالاتها وانما قلنا قد لا يكل النفس ولم نقل لا تكل اصلا لان العاقلة اذا كانت
تعقلها بمعاونة من القوة الفكرية فقد يضعف عن التعقل لضعف معاونها لا لضعفها
في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال الامام جاز ان يكون العاقلة كالمعدنية
النوع ... سائر القوى مع كون الجميع بدنية فلا يصح اختصاص بعضها بالكلال دون
بعض واما القياس فلانا لا نسلم ان افاعيل القوى الجسمانية لا تصدر عنها الا عند
انفعال موضوعها ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو
واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المصنف وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهيات
بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية فمثل ان يكون
قوله عليه السلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان
هذا المذهب هو المختار عندنا واما بعض ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر
الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج
المصنف على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضي وحدتها
بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان
دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما ذكروه في
حدها حدا للحقيقة الجنسية المشتركة بينها فان الحد كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون
للحقيقة الجنسية وان ادعى ان هذا المقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد وان طالب

يعرض موضوع بل ربما يحتاج في ذلك الى ضم مميز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس
ويحتمل هذا المعنى عرضا عاما لانواع متخالفة بالحقيقة واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها
انتهى لانه لا جواب احتجاجهم على اختلافها في الماهية لجواز ان يكون انما يختلف العوارض مثل الذكاء
والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج
فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج في غاية
الذكاء وبالعكس والنفس قد تتبدل هذه العوارض مع بقاء المزاج فان الانسان الواحد قد يتغير
مزاجه جدا ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقه الاولى في بلادته وذكائه فلو كان ذلك
بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج والنفس قد تتبدل هذه العوارض مع بقاء المزاج كما انه فان
الجبان اذا تكلف في الاقدام على المهالك والثبات عليها يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف
بذل المال وداوم عليه يصير سخيا والغضوب اذا تحلم وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج كما هو
فلو كان اختلاف هذه الامور مستندة الى المزاج لاستمرت باستمراره والنفس فانا نجد من يكون متساويين
في المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل
والفجور والعفة فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب
الامور الخارجية كالتعلم من المعلم وكثرة مصاحبة الابوين والاصحاب والاخوان اذ ربما
يتفق للانسان ان اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة مثلا مع كونه مائلا بالجبلة
الى الفجور وبالعكس قد يكون الابوان في غاية الخسة والرذالة والولد في غاية الشرف
والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الامور والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف
الالات البدنية ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند الى ذوات النفوس

لكن يحتمل ان يكون مختلفة ولو قررنا الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا تطلع على تفاصيلها
مثل ما زعم الحكماء المنجمون من الاوضاع الفلكية او يكون للتركيب في ذلك الاسباب
بين النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه مختلفة ولا يتيسر لنا الاطلاع على الاتفاق
فيها وقد وقع الاتفاق على الندرة بجميع الدواعي في تلك العوارض ولو كانت العوارض
مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها مع بقاء النفس واحدة وهي حادثة
وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت متكثرة لزم اجتماع ضدين او بطلان ما ثبت او
ثبوت ما امتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة وهو مما يقتضي ما ذهب اليه المليون
وذهب افلاطون ومن تبعه الى انها قديمة واختار المصنف الاول واستدل بما قال وهو ظاهر
على قولنا اي حدوث النفس ظاهر على قول المليين لان الواجب عندهم فاعل بالاختيار
والاثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية
لزم احد الامور الثلاثة وهي اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما امتنع بيان
الملازمة ان النفس لو كانت قديمة اما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل
الى الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وحينئذ يلزم ان يكون نفس زيد
بعينها نفس عمرو فيلزم اتصاف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف
والتهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل
النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعني العقل الاول
وهو الامر الثاني وذلك باطل لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث
النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان نفس وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام

والتجرد وزوال الوحدة وحصول الكثرة والاول لا يكون الا بمادة وبذلك ثبت ابطال الشق على ما سبق
ومادة النفس هي البدن والبدن في الازل ليس الا المركب ... العنصري ... وان سلم
والنفوس المتعلقة بالابدان متمايزة ... في الازل لا الابدان لا يتصور الا بالانتقال
عنها الى بدن الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا تسلسل الى ما لا نهاية على ما تقدم
في الازل لا يكون متحدة بالنوع لا تمتاز ... ليس له مادة يكون نوعه منحصرا في شخصه
ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون فيما له مادة وتم الكلام بامر النفس والاعتراض الذي مبني
على مقدمات فقد تقرر ترجيحها الى محل اثباتها والله اعلم انما تم بابطال التناسخ الموقوف على بيان حدوث
النفس بعدم السرور ... مع البدن على التساوي اي عدد النفوس وعدد الابدان لا يزيد احدهما
على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا تتعلق نفس
واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من
بدن الى آخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم التناسخ وهو باطل ... وحادثة لان
حدوث النفس من العلل القديمة موقوف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وعند
حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس ... لزوم وجود المعلول عند تمام العلة
واعترض عليه بانه مبني على كون المبدأ موجبا بالاختيار لا مبني على حدوث النفس ... لم
لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ ... بشرط حدوث النفس مع حدوث استعداد
البدن ... ان يكون شروط ... استعداد البدن المتعلق بالنفس ...
... بهذا ... الاستعداد ... لا ... شرط ...
ولو تسلسل ... على حدوث النفس ... ان النفس المتعلقة بهذا

بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل
التذكر والعلم هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم
يكن ... شرطا الاستواء في تدبير البدن الآخر ... وطول العهد ... بينهما ... لتعلق
بعد مفارقته هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان ... على عدد ... قط
... بعده ... وباء عام هلك ابدان كثيرة لم يحدث مثلها الا في اعصار
متطاولة ... انه لو هلك بدنان وحدث بدن واحد فاما ان يتعلق بالبدن
الحادث النفسان ... فيلزم تعطل النفس الاخرى وكلاهما ممتنع على ما بين ... والفصال
وان لم يكن ... النفس ... وكانت متعلقة قبل البدن ... فيلزم تعلق
النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر
ان لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة ومع العود ... اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا
لجواز ان لا يتصل ... الكثيرة وينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل
... لا يلزم ان الابتهاج بالكمالات او التألم ... الكمالات شغل ...
على ... انه لا ... النفس بعد مفارقة البدن ... البدن آخر ... ولا بد
مع ... حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما مع ما جوزه بعض ... ويسمى مسخا
والى النبات ويسمى فسخا والى الجماد مع ما جوزه آخرون ويسمى رسخا والى الاجرام السماوية ...
... الذي ... النفس التي تكون مغايرة النفس ... البدن ... ودليل ...
على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة ... الكثرة والظهور ...
... النفس ... ما ... فنائها ولا ... لها

مستعدا
اوج

وذلك المحل موجودا الا انا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو امر عدمي بل الامكان الاستعدادي الذي
هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجود ما هو مباين القوام له او
لامكان فساده عنه فان البديهة تحكم باستحالة ان يكون الشيء مستعدا لحصول مباينه له او لفساده عنه
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة التي هي مباينة له او لعدمها عنه بل
الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متقوم القوام به اي مستعد الوجود له فيكون محلا لامكان
عدمه اي مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد اذ هو مهيأ لوجود السواد فيه
بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به
اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان
ذاته وعدمه لكن المحل الذي يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس مباينا لها فاما محل
لها او حال فيها لاستحالة ان يكون الا كذلك وكل منهما [illegible] الاول لاستلزامه كون
النفس ذا مادة تقوم بها فلم يكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل جزءا من النفس [illegible]
فلا يفنى فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد فناء البدن وليس فيه دلالة على انه
لا يفنى مطلقا قلنا النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تدبيرا له متصرفة
فيه ليستعين به في تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن
هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى ان يكون مستعدا
لوجودها متعلقة به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث
انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه [illegible] يوجب تعلقها به على وجودها في
نفسها فذلك الاستعداد منسوب اولا وبالذات الى التعلق اعني وجودها من حيث انها متعلقة

متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود
عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها
ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له وقد عرفت ان الشيء لا يكون
مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس
على معنى انه يكون مستعد العدم للنفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها
من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه
لكن لما لم يوجب انقطاع تدبيرها عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها
لا بالذات ولا بالعرض ولا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد آخر
وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فحينئذ ظهر الفرق بين امكان وجود النفس وامكان عدمها وان البدن
لا يجوز ان يكون محلا لامكان الثاني مع انه محل لامكان الاول ويرد عليه جميع ما سبق ايراده في مبحث
ان كل حادث مادي ولا تصير بسيطا صورة لآخر والا لبطل ما اخترناه من التناسخ وذهب بعضهم
الى ان النفس الناطقة يفيض منها صورة نوعية على البدن فيكون التصرف منها في البدن بواسطة
ايرادها [illegible] وهذا الكلام مبني على [illegible] ان النفس لما تعلقت بالبدن وفاضت منها صورة
نوعية [illegible] منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيرد عليه الدليل ان
على عدم التناسخ [illegible] وقد بينا انها [illegible] وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات
يعني ان النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل بأن ترتسم صورها في ذات النفس
وتدرك الجزئيات بالآلات اي بأن ترتسم صورها في الآلات لا نزاع في ان مدرك الكليات
في الانسان هو النفس الناطقة واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس ايضا الا انه

وعند بعض اصحاب الحس ان الدليل على ان المدرك للجميع هو النفس انها تحكم بين الكلي والجزئي والحاكم بين
الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات
هو النفس فلا بد ان يكون مدرك الجزئيات ايضا اياها والماتن صور الكلام بحسب النفس
دون قوتها الجسمانية وحضور الجزئيات في قوتها الالي وانها فقد سبق بيان الاول في بحث
تجرد النفس من ان الشيء بتجرده لا امتياز بين المثلين وضعا لعدم اختصاصه بالمادة فيتخيل مربعا مجنحا
مربعين متساويين في جميع الوجوه الا في ان احدهما على يمين المربع الاوسط والآخر على يساره وليس
هذا التخيل من غير اختصاص بجزء من هذا المحل الى الخارج بان نرى هذا الكلام الخارج بل
تخيله للنفس اجزاءها وتميز من جهة الحلول في الموضع ليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها
ولوازمها كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما في جميع الوجوه بل المحل
بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس هذا هو المحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج
فتعين ان يكون المحل الادراكي لذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا لذلك فتعين ان الكل جسماني
واعترض بان هذا انما يتم في المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات التي هي معان جزئية
قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع
توسط الآلات في ذلك واللازم باطل بالضرورة واجيب بان المفتقر الى توسط الآلة هو الادراك
الذي يطلق على ارتسام الصورة واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر
الى توسط الآلة وهو كما ترى ثم هنا جواب ان ادراك الجزئيات المادية هو الذي يكون بالآلات واما
ادراك الجزئيات المجردة كحضور النفس هويتها فلا حاجة فيها الى الآلات الجسمانية وللنفس قوى يشارك
بها غيرها من الغاذية والنامية والمولدة واخرى اخص بها لكمال الادراك اما الحواس او لكمال غيرها
ثم الغذائية

يعني ان للنفس الناطقة قوى يشارك بها الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص كحصول
بها الادراك وهي قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون النبات وهي الحواس الخمس الظاهرة
والخمس الباطنة وهذه القوى العشرة يحصل بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاولى
لانها اختص بالانسان وهي قوة يحصل بها ادراك الكليات اما القوى التي يشارك فيها النبات
والحيوان الاعجم فاصولها ثلاثة اثنتان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع
وهي المولدة وهذه القوى الثلاثة تسمى نباتية لاختصاص النبات بها بل لاقتصاره عليها فيها
وتسمى طبيعية ايضا اما الغاذية فهي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتتم فعلها بافعال جزئية
ثلثة احدها تحصيل جوهر البدل وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه
بالعضو وعند تحيله كما في مرض يسمى اطروفيا وهو عدم الغذاء والثاني الالزاق وعند تحيله كما في
استسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو المغتذي حتى في قوامه ولونه وعند تخيله كما في البرص
والبهق فان جوهر البدل والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال
الثلاثة لا بد وان يكون بقوى ثلاث لكن الغاذية هي مجموعها ... اخرى تخدم
كل واحدة منها الطبيعة اربعا هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة التي يعتمد عليها التشبيه
يسمونها غيره ثابتة وهي واحدة بالجنس في النبات وغيره وجعلوا كما قالت ...
او اجزاء المختلفة الحقيقية بتعدد الاعضاء وكذلك النوع او في كل عضو منها تعدد ...
التشبيه كما قلت قوة اخرى واما النامية فهي تداخل الغذاء بين اجزاء المغتذي فيزيد
في الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية ان يزيد في الاعضاء الاصلية غير ما تولد من المني
والعظم والرباط وغيرها وبذلك ظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما

الفجم ٥

الزاق اي الالصاق
يعني چسبندش بعضو
يعني تشبيه بعضو ميكند و بعضو
ميچسباند ٥
والقوة ٥

هو زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كالشحم واللحم والسمين لا في الاعضاء الاصلية وقبل
السن لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول ايضا ويتولد منه بعد بلوغه [illegible]
الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان
فوصفهما باعتبار كمال [illegible] فانها كما ذكرنا [illegible] عن [illegible] هي [illegible] لجعل فضلة
الهضم الرابع منيا وهذه القوة حاصلة في الانثيين لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيهما
ما يعطي كل جزء من المني الذي يحصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص ان [illegible] المعطية
العظمية مستعدا للعظمية والعصبية مستعدا للرباطية الى غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى
لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة يطلق على احدى القوى المنشعبة من القوى الغاذية الموجود
[illegible] فقيدت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتصدرها باصلها في بدن المولود
وفعل هذه القوة انما يكون حال كون هذا المني في الرحم لتستعد بذلك لفعل القوة المصورة
لا انها تعد موادا للاعضاء والمصورة تحصل بها صورة كل عضو [illegible] بما يوافقه ولم يذكر المصنف
القوة المصورة لانه [illegible] وانما احتيج الى هذه القوى التي الغاذية فلان بقاء البدن
بدون الغذاء محال لان البدن انما يمكن ان يكون متكونا من جسم رطب ليكون قابلا
للتشكيل والتخطيط ولا بد من حرارة [illegible] منضجة [illegible] للفضول [illegible] لا محالة
ان تحلل الرطوبة [illegible] الحركات البدنية والنفسانية فلولا
ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك
وليس يوجد في الخارج جسم اذا [illegible] بدل الانسان استحال بطبيعته فلا بد
اذن من ان يكون للنفس قوى من شأنها ان تحيل الغذاء الى مشابهة جوهر

جوهر اعضاء البدن فيخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة
من ان الموت ضروري وصون النوع [illegible] بالتوليد [illegible] وجوده فوجب ان يكون
للنفس قوة تفصل من الغاذية التي تحصلها الغاذية مادة لتحصل شخص آخر ولما كانت المادة
المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل وجبت للنفس ذات قوة تضيف الى
التي تحصلها الغاذية [illegible] الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب
طبيعي ليتم تشخص ذلك النوع الا ان يتم التشخص ويخدم الغاذية قوى اربع هي الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كانتا
مقصودتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يكن ذلك الا بتحصيل الغذاء النافع واصلاحه ودفع
فضلاته احتيج الى فعل قوى اخر اربع [illegible] تلك الاربع خوادم لتينك القوتين
لما ان فعلها ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل تينك القوتين وانما قال تخدم الغاذية ولم يقل تخدم
الغاذية والنامية لما ان [illegible] الغاذية [illegible] بالالتزام اما الاحتياج
الى الجاذبة فقط لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما
ان يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل الى الاعضاء
السافلة ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المنكس اذا اشتد حاجته
الى الغذاء يجده ينجذب من فمه الى المعدة من غير ارادة بل مع ارادة امساكه في
فمه [illegible] بالقي بعد [illegible] وان [illegible] الا يجذب المعدة
اللذيذ الى قعرها والرحم ان كانت [illegible] على الفضول بعيدة العهد بالجماع
[illegible] وقت الجماع ان [illegible] الى الداخل واما الماسكة فلان

فلان الغذاء لابد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في
زمان فلابد من زمان في مثله يستحيل الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال
يستحيل ان تقف بنفسه زمانا فلابد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة
ووجودها في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن
الاتان او الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن
ان يسيل من ذلك الغذاء شي والصق قالوا اذا شققنا بطن الحامل من تحت السرة
وجدنا رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل وايضا
فان المني اذا استقر في الرحم لا يسيل عنها مع ثقله واما الهاضمة فلان احالة القوة
المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة المقصودة وانما يكون ذلك
بعد فعل القوة التي تجعل متقارب الاستعداد وتلك القوة هي الهاضمة ومراتب
الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء ينهضم فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء
الكشك الثخين بمخالطة المشروب وذلك في اكثر الحيوانات واما بلا مخالطة
المشروب كما في جوارح الطيور وابتداء ذلك الهضم في الفم عند المضغ ولهذا
كانت الحنطة الممضوغة تفعل انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة ولا المدقوقة
المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب
لطائفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد ثم داخلت في العروق المصغرة
المتفرقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس
فينهضم هناك انهضاما ثانيا فيتنبع صورته النوعية الغذائية ويستحيل الى الاخلاط ويسمى

ولا يسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين
صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من
حين ما ترشح الدم من فوهات العروق واما الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بجملته اجزاء
المغتذي بل ينفصل منه فضل يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسده ويفنيه فلابد من قوة ترفع تلك الفضلات ووجودها
ظاهر عند الحس في حالة التبرز والقي واراقة البول وقد تضعف هذه القوى لبعض الاعضاء
كما للمعدة فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن
وفيها ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما تغتذي به خاصة والنمو غير السمن لامكان انفكاك وجود
احدهما بدون الاخر اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه كما في
بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن والمصورة عند كله
بسيطة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور
والقوابل المبني على ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى
صادرة عن الله تعالى لهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار ويرد عليه انا لا نسلم ان
المصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة
بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب
استعداد المادة فان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء ومن فضل هضم
كل عضو ما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان الافعال المحكمة المتقنة
على النظام المشاهد من الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المونقة والالوان

الافعال المصورة

المختلفة

وما روعي فيها من الحكم والمصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام
قد بلغ المدون منها كما علم في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم
نعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل من ان الافعال الكاذبة عن العقل تصدر دائما عن القوة
التي هي مصورة وان فرضنا كونها مدركة وكون المواد محصلة بل بحكم بان امثال تلك الامور
لا يمكن ان تصدر الا عن عليم حكيم مدبر لها كما هو والقوى النباتية واحوال الاعراض
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة في مباحثها مما لا يتم
الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات
واما على القول باختياره تعالى فان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان
يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة
فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط المسائل
الحكمية باصول الدين من وجوه الاول بانا لا نسلم ان الغاذية قوى تلتصق بالعضو لكم فعلها انما يتم
بافعال جزئية تلتصق فقلنا مسلم لكن يحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل في جميع الكبد والا
فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه فليس هناك الا قوة واحدة تصدر
منها التشبيه الثاني انا لا نسلم ان الغاذية غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كيحيى بن ماسويه وابي
سهل المسيحي وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وعلله
ما قيل في الفرق بينهما ان الهاضمة تبتدي فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل
الماسكة فاذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فللدم
صورة نوعية واذا اخذ تشبيهها بالعضو فقد بطلت تلك الصورة وحدثت صورة اخرى

صورة اخرى فتكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد
انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يفسد استعداد المادة للصورة الدموية
الى ان يصل ما ضيعه استعداده للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص
والثاني يشتد الى ان تحصل المادة بحيث يبطل فيها الصورة الاولى وهي الدموية وتحدث الاخرى
وهي العضوية فههنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالاولى هي فعل القوة الهاضمة
والحالة الثانية هي فعل القوة الغاذية وبعد تسليم ذلك لا يلزم حصول الحالتين لقوة واحدة فانه لو
اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر
من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها تحيله الى الكيف
فقط وبعضها تحيله الى الصورة النوعية ايضا كما ذكرنا انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات
الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان يكون الاحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة
بعينها فيكون هو مبطلا للصورة الدموية ومحصلا للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة
الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان الغاذية غير النامية لم لا يجوز ان يكون هناك
قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بزيادة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل الى اعضاء
الى حلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فتحصل منها ما
وذلك في سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يزداد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوي
المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين الى قريب الستين وفي الانحطاط الظاهر
الذي بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة للمني قوة اخرى غير القوة المغيرة الاولى التي
اعتبر تصرفها انما تفعل في ذلك كما تفعل بغيرة الثدي اللبن ولا شك ان في الثدي قوة اخرى و

الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين اي حس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة
المغيرة الاولى فقولكم في اثباتها ان المني متشابه الاجزاء فلولا ان القوة تعد بعضه للعظمية
وبعضه للعصبية لما كان فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض اخر صورة العظم ترجيحا
بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المني متشابه الاجزاء بل مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وشيعته
لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا
من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها لاختلاف الاعضاء المنفصلة
هي عنها ولو سلم حصول ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة ايضا فان المني اذا كان متشابه الاجزاء
كان اعداد جزء منه للعظمية دون اخر ترجيحا بلا مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون
لما يختلف به اجزاء النطفة بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما
الاعتراض بانهم يجعلون المصورة والمولدة وغيرهما قوى للنفس والات لها والنفس حادثة
بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يلزم لو جعلت
المصورة من قوى النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام
او من قوى نفس المولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا اشكال قال العلامة
في شرحه للكليات ان نفس الابوين يحصل بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا ثم تفرز
منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها
انسانا فيصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية
ثم ان المني يراه كما لا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لصور

لقبول نفس لكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة
فتنميها وتكمل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها ابتداء الافعال
وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس كل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية الى ان
تصدر عنها الافعال فيتم البدن ويكمل الى ان تصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع ما تقدم
بالعدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك بحس فمنها اللمس وهي قوة منبثة
في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اي ينفعل بها
عضو اللمس عند المماسة بحكم الاستواء قال الشيخ اول الحواس الذي يصير الحيوان حيوانا
هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد سائر القوى دونها كذلك حال الكل
للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان
يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع
التي يدل على امور يعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين
على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب
ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا
تتاذى بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد يتولد الصفراء والسوداء والطحال والكلية
مصبان لمائية لذاعة وكالرئة فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام
فانها اساس البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها

من المتضادات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكون
حركاتها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر
فيكون وجودها في الفلك المستحيل عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الاسباب
واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذها بالملامسة والاصطكاك ورد بمنع كونها
من لوازم الحيوة على الاطلاق وانما ذهب اليه بعض من وجود اللامسة في العنصريات بناء
على ان الارض يهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر
مع غاية الضعف وفي تعدده وعدمه نظر وما في ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك
جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات المستندة
بذلك مع تعدد مباديها وذهب اكثر المحققين منهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في
تكثير القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا ملموسات كل منها الا
متضادة فلا بد لها من قوى مدركة كل منها يحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة اي الحاكمة
بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين اللين والصلابة والحاكمة بين الخشونة
والملاسة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى بأسرها آلة واحدة
مشتركة بينها وان يكون هناك في الالات انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه
ان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل
او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها
ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم وكذا الروائح والالوان احساسها جملة متضادة مع اتحاد
القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق

ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب المفروش
على جرم اللسان وهو ثاني الحواس في المنفعة اذ به يتمكن من جذب الملائم ودفع المنافر من
المطعومات كما ان اللمس يمكن من حفظ البدن كذلك من الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الوسط
ويفارقه في ان نفس اللمس لا يؤدي الى الطعم كما ان نفس لمس الحار يؤدي بالحرارة بل لا بد
من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة والشرط فيه ان يكون خالية الرطوبة
عن الطعم مثل طعم المطعوم وضده بل من الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان
المريض اذا تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء الماكولة والمشروبة
الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها اما بان
يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى ان توافيه
والمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل
لكيفيته الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحده ويكون
المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد تركب من الطعم واللمس احساس لا يتميز
كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل منها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيحصل من مجموع
الانفعالين اثر كانه واحد لا يتميز في الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي ويفتقر في ادراكه
الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم والجمهور على ان ادراك الروائح لوصول
الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الشامة وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة

بل يحيط الأجزاء الهوائية فيصل إلى الخيشوم وقيل يتحلل من ذي الرائحة أجزاء فيه من غير استحالة والهواء
ولا يتجزأ ولا انفصال ورد بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة وكثرة الأمكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه ولو كان الشم بالتجزؤ وانفصال الأجزاء لما أمكن ذلك و
بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة جدا ويحرق ويفنى بالكلية مع أن ما يدرك
يدرك في الهواء أزمنة متطاولة وتمسك المعترض بأن الشم ربما يكون بتحلل الأجزاء اللطيفة
وانفصالها عن ذي الرائحة لما نبعت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح
ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم
المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز أن يكون ذلك من جهة أن التبخر وتحلل الأجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها
قال الإمام والحق أن كليهما ممكن بمعنى أنه يمكن أن يكون وصول الأجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة
إلى الشم سببا للإدراك كما أن وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة سبب
وتمسك القائلون بأن النار مع شدة إحالتها لما يجاورها لا تستحيل اللطافة بقربها كيف
يتحلل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم الأول من أن الرخمة
قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من مقتلة وقعت من اليونانيين
مع الفناء عن منع استحالة الهواء إلى تلك المسافة والحدس يمنع أن يحصل من تلك الجيف
أجزاء تفرق في مائتي فرسخ ورد بأنه مجرد استبعاد لا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول
الهواء المتكيف إلى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز أن يكون بهبوب الرياح موجودة على أنه
يجوز أن يكون إدراكها الجيفة بإدراكها الباصرة حين هي محلقة في الجو العالي وهي السمع

وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها بوصول الهواء المنضغط
المتكيف بكيفية الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع أي إمساس عنيف أو قلع أي تفريق
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء أما القرع فلأن القارع يحوج الهواء إلى أن ينفلت من
المسافة التي يسلكها القارع إلى جنبيها وأما القلع فلأن القالع يحوج إلى أن ينفلت من
المسافة التي يسلكها المقلوع إلى جنبيها ثم في الأمرين جميعا يلزم المتباعد من الهواء أن ينقاد
للتشكل والتموج الواقعين هناك ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في
قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم مقاومته إلى الصماخ فيسمع الصوت بوصوله
إلى الصماخ لا بتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن محله كالمرئي فإنه يدرك مع بعده
عن الباصرة لا بل بتعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ أن هواء
واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله إلى القوة السامعة بل أن ما يجاور ذلك الهواء
المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت أيضا وهكذا إلى أن يتموج ويتكيف به الهواء
الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ويستدل على أن الإحساس بالصوت بوصول الهواء الحامل
له إلى الصماخ بوجوه الأول أن من وضع فمه على طرف أنبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر على صماخ
إنسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الإنسان دون سائر الحاضرين الثاني أنا إذا
رأينا من البعيد إنسانا ضرب الفأس على الخشب رأينا الضربة قبل سماع الصوت
الثالث أن الصوت يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة
فإنه إذا كان في جهة تهب الريح إليها يسمع صوته وإن كان بعيدا ومن كان في غير
جهته لا يسمعه وإن كان قريبا واعترض الإمام بأن الوجوه الثلاثة راجعة إلى الدوران

الضغط
فشردن
كنز اللغة

هبوب جستن باد
كنز اللغة

اذ لم يحصل انما انقطع او حجبه وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يسمع
فلا يفيد الا الظن وانت خبير بان مثل ذلك يجوز الحدس القوي من الادلة الى الثلاثة تفيد
اليقين وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس الصائب ولا يقوم
حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وعارض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود لها الا في آن
حدوثها فكيف نسمعها فانا قد سمعناها قبل وصول الهواء الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف
الكلمة الواحدة اما هواء واحد او اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد
ولا يسمعها كذلك الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يتفق ذلك الهواء الحامل للكلمة على ذلك الشكل
الى ان يصل بالكلمة الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمع السامع الواحد مرارا كثيرة الكلمة
قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار المحيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن
ان نقول ان الهواء الحامل لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكيفية المخصوصة ما
لم يتشكل بالشكل المخصوص الحادث فاذا تأدى الى الجدار وصدمه كيف لم يبق ذلك الشكل الذي
لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد نفوذه في المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية
الحروف واجيب عن الاول بان الحروف الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز ان تبقى
زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع
الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول انه جاز ان يكون السماع مشروطا بالـ
الوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعده منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء
الهواء على كيفيته التي هي الصوت المتموج مع التموج ولا يجب ان يبقى الهواء في المنافذ
متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص [illegible] والشكل على الكيفية فمن قال ان الهواء

ان الهواء لا يحمل الكيفية المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد به تكيفه بكيفية مخصوصة على سبيل التجوز
ولم يرد به انه يتشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بكيفيته على حاله [illegible]
البصر وهو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غور البطنين المقدمين
من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت منهما يسارا
ويتياسر النابت منهما يمينا حتى يلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة
اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى وذلك التجويف الذي هو في الملتقى اودع فيه القوة
الباصرة وليصير مجمع النور وانما جعلت هاتان العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح
الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات بالضوء واللون وبواسطتهما
بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصرات بالذات ما لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك
بالذات هو الضوء فحسب [illegible] اذ اللون [illegible] بل اراد بالمبصر
بالذات ما يكون تعلق الرؤية به ابتداء اي بلا واسطة [illegible] بالذات
وتعلقها بغيرهما بتبعيتهما [illegible] ما عرفت في الاعراض [illegible]
[illegible] والحركة [illegible] فان الضوء مرئي برؤية مستقلة ابتداء بالتفسير المذكور
واللون كذلك الا ان رؤيته [illegible] مشروطة برؤية [illegible] مشروطا بوجود
رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء
اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا
تاما الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى لكنا لا نفرق بينهما واما الشكل وما ذكر

ه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بكون الجسم ابتداء تتعلق بعينها ثانيا بكمه
ومقداره وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وكذلك الاشياء
مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء او اللون
وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لا تثبت الرؤية لله تعالى كما هو مذهب الاشاعرة
لا يكون في حقه تعالى تاثر الحدقة اذ لا حدقة هناك وكذا حصوله مع شرائط الرؤية عند الحكماء وتوهم
المعتزلة ان الابصار موقوف على شرائط يمتنع حصوله بدونها وكذا حصوله معها اما الاول فلانا نجد
بالضرورة ابصار الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع
واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وبياض
بالغ في القوة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نسلم
بطلان ذلك وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون استحالته معلوما عند العقل على
سبيل القطع فلا نسلم لزومه فان ذلك من العلوم العادية ومنهم من قال ان اشتراط هذه
الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص او كون الباصرة على هذا القدر
من القوة لا على عمومها كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا
او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتميزة بالذات المحاذية للرائي كما
في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب
قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكونه فان قوي
البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من مسافة

من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب ضعف البصر وقوته وبحسب قرب المبصر
وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من
النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اول بحث على فساده ان
الملون لا تحجب ما وراءه عن الابصار والبصر يجزم ان لا تحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان
الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء فلا يكون حاجبا بين الرائي والمرئي على
تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا
اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لائق فيه هذا الكلام لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج
مرئيا لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول بعض الاجسام لطيف
بحيث لا يمنع الشعاع اصلا وهو لا يرى اصلا كالسموات وكرة الاثير والهواء الصافي و
بعضها ليس بتلك المثابة من اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج
والقليل وشيء من هذا الجسم اللطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار ولكثافته يصير مرئيا وما قيل من ان
هذا الشرط مستدرك لفهمه من اشتراط الرؤية كون الشيء جائز الرؤية ولو لم يمنع رؤية المطعوم
والروائح والكيفيات الملموسة ليس بشيء لان الكثافة انما تشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية بحواله
لا في بعض الاحوال الاخر ان يكون الضوء واللون والشكل والمقدار وسائر المبصرات
القائمة به كثيفة وذلك غلط فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا وجب ان يرى ظلمته كما يرى ضوءه و
شكله ومقداره لتحقق شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد اضاف الى هذه الستة اوى

مثل انه الكسر والعقد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي والمرئي فصارت شرائط
الرؤية عشرة كاملة فقد ان هذا الاصر يغني عنه اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي كخروج
الشعاع المذاهب المشهورة ثلثة في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان
الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند
سطح المبصر ثم انهم اختلفوا بينهم فذهب جماعة الى ان تلك المخروط مصمتة وذهب
اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم تمتد
متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين
اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح
المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى
المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة وتخيل بحركته هيئة مخروط الثاني مذهب
الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس ومن تبعه
ما قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية ولا يكفي
في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرئي شيء واحد بعينه شيئين لانطباع صورته في جليدتي
العينين بل لابد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى الحس المشترك ولم يريدوا
تأدي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة
بل ارادوا بها ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف
الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي هو في البصر ويصير بذلك آلة للابصار

للابصار وحجة الرياضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا
اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا لنفوذ
الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن رؤيته وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد ينفذ في الجسم
المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي
على التقدير الثاني ولهم امارات اقناعية موقوفة للمتتبعين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب
المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه
الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من مثل عين البقة جسم في
الافلاك وينبسط على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها ثم
ثم لو فتح العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظاهر وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع واعترض عليه بانه يجوز ان تكون
حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها من الجهات قسرية فان لم يكن القاسر معلوما لنا
ومنها انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشويشه عند هبوب الرياح ووصوله
الى ما لا يقابل الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار
لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي
والا يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وانه باطل قطعا
لانا كما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع جميع تلك الوجوه يتأتى على كلام القائلين
بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر يستعد لان
يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع فيكون ذلك الشعاع قاعدة لمخروط راسه عند

عند مركز البصر لكنهم سموا ما وصف الشعاع لما يطرأ (؟) مقابلته للعين كخروج الشعاع عنها الى مجاز
قياس حدوث الضوء فيما يقابل الشمس كخروج الضوء عنها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الا
ذا نظر الى قرص الشمس ثم حدق نظره مدة طويلة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذا اذا
بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه فانه يجد من نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر
اليها ثم نظر الى لون اخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة
المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة ولو لم يكن
بين التخيل والمشاهدة فرق بين وان الرسم في الخيال هو التخيل لا المشاهدة ولا
ان تلك الحالة هي حالة المشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال لو لم تنطبع صورة المرئي في
تلك الحالة في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك وفيه انهم ان ارادوا
بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا يبعد ان يكون نزاع (؟) في ذلك فان بعض
صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة لما اقر (؟) لازم على تقدير القول بالوجود الذهني
بل يبعد ان الطائفتين تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا
منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم
في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم لا يساعدهم عليه وكذا الثاني
ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدا لا يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه
وكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم ينعدم بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية
وقاعدته سطح المرئي وذلك لان الاوتار تصغر كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي ينطبع فيه من الجليدية

من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح المرتسم في الاكبر فلذلك يرى
المرئي البعيد اصغر ورد بان التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعد من الرائي انما ينضبط اذا
جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع وذلك اذا جعلنا قاعدة المخروط كما هو على القول
بالشعاع فيبقى ان يرى على مقداره والصغر بالبعد وكلاهما سواء كانت الزاوية ضيقة او لا
وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يقولون ان صغر المرئي وعظمه تابعان لصغر
زاوية مخروط الشعاع وعظمها الثالث ان المبصر لو ادرك باستواء (؟) خطوط النظر
او لمس او ادراكنا المدرك تماما لان نخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراك ايضا انما هو
ملاقاتها المحسوس وجب ان لا يكون الاحساس البصري بخروج شيء منها الى المبصر بل
باتيه صورة المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان المتأخرين ذهبوا الى قول الحكماء
ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي في الحقيقة هو تلك الصورة
فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الا بما هو اكبر من نقطة الناظر او لا ينطبع في الناظر
ما هو اكبر منه مقدارا اصلا لامتناع الحكم على العظيم بالعظم مع ان الادراك المحكوم عليه
وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا ولا اضاءة
حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت
الحاسة بها تنبهت النفس فاحست المرئي الموجود في الخارج على عظمه وفي جهته وعلى
بعده فتلك الصورة الة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فهم قالوا
في ابطاله انا نعلم بالضرورة ان الشعاع الذي في عين الصغير يستحيل ان يحوي
على اكثر من نصف العالم المكشوف بل الصغير الا الباقي او الغير الان كل نورا

او نقول ان الحاجة الى كيفية من الهواء غير قوية فضلا عن ان كان الكيفية العظيمة والا
لم يكن هنا حجيتها بعد العقل فلا يقل عنده ولانه لو توقف الابصار على استحالة المشف
المتوسط الى حالة تعين البصر [illegible] لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار
اقوى لان ما يحصل الابصار اصلا لان تلك الكيفية لا بد ان ثبتت الاشتداد فكلما كانت العيون
اكثر كانت الكيفية اقوى فكان الادراك اقوى واللازم لم يقل فعند اجتماع العيون لو حصلت
تلك الحالة لم يكن حصولها ببعض العيون اولى من البعض الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض واما ان لا يحصل تلك الحالة
بكل [illegible] الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء
منها [illegible] يلزم ان لا يحصل الابصار والقول بان الحول [illegible] ان يحصل شيء من تلك
العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالتشخص وذلك لانه لو كان
امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فاينما كان سابقا على ما سواه من تلك
الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك
الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحد منها لان شرط السبق
على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية من ان عدم
كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه
من الاعدام ولا يلزم منه اجتماع [illegible] العلل انما قصد اجتماع العلل المستقلة لان العلة
المستقلة [illegible] مجموعها لا واحد واحد منها الا ان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد
واحد فعند اجتماع العيون كما ذكر ان تلك الحالة يحصل بمجموعها ويكون العلة المستقلة مجموعها لا واحد واحد

لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص الى مرئي وحصل بذلك الحالة
في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر الى ذلك المرئي فاما ان يحصل بذلك الحالة مثل ذلك
الناظر المتأخر فيلزم تحصيل الحاصل او لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل
لو جوزنا ان يحصل روية الناظر المتأخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم
امكان روية شخص بعين شخص اخر ويلزم امكان روية الاعمى للمبصرات لان ذلك انما لزم
لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان العكس لما يدرك البصر [illegible]
وقد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شيء
اخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع [illegible] الانعكاس كان الشعاع على ما
ذكر في المناظر فاذا وقع الصقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه الى وجهه فيرى وجهه
لا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة
في المراة ولذلك اذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته
قريبة من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة كانت الصورة
غائرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فزعموا انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع
من تلك الصورة صورة اخرى في الجليدية وزيف ذلك بوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت
في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعها بزوال شيء ثالث كما
ان النقش اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا
واحدا ولا يختلف عن المتقابلين لكنا نرى صورة الشجرة في الماء متحركة عن مكانها عن الماء
مع انتقالنا ثانيها لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطح الظاهر فكان

يلزم من ترانا في سطحها الذي كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها هناك لكنا نرى الصورة
المرئية في المراة غائرة فيها بحيث يقرب ممن يقرب منها ويبعد عمن يبعد عنها وانا في عمقها
فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمراة ذلك العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها
لا يمكن ان يرى لكثافة جرم المراة ثالثا انها لو كانت الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها
لكنا اذا رأينا الجبل العظيم فيها لانطبعت صورته فيها لكن ذلك ممتنع لاستحالة انطباع
العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين
من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان مخروطا خرج من مركز
الجليدية ووصل اليه ذلك الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول
لانطبق قاعدة هذا المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة
الى الوجه متفاوت بتفاوت الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة
في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة منه في سطح الصقيل لزم ان
لا يرى شيء اعظم من مقدار الصقيل وانا في مرآيات الابصار على ما مر اتفاقي الصورة
المنطبعة والمبصرة وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمحال انما المحال
انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان تساويه في المقدار
وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد
شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا بحيث
يصيرا واحدا راى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان راى متعددا وقيه
نظر لان اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي

من المرئي موقعا واحدا رأى واحدا وان تعدد موقع السهمين راى متعددا واما القائلون بالانطباع
ذهبوا الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية مغير كما في العبارة والقائل راى الشيء الواحد شيئين
وقائل لا بد من تأدي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة
فيرى بها ذلك الشيء واحدا فاذا عرض ان لا تتادى الصورتان من الجليديتين الى
الملتقى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء متعددا
واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول انا اذا كان قدامنا جسمان احدهما
على مسافة عشرة اذرع والاخر في مسافة عشرين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول
بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وحدقنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كما تاملنا شيئا
فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة بعينها اثنين ومع ذلك لو نظرنا الى
الابعد وحدقنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين
فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج احد العصبتين لما
امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين لانه يلزم ان يكون
تركيب العصبتين باقيا كما [illegible] اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال
لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعيهما
لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون
السهمان او موقعاهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا وانه محال الثاني ان الروح الذي في
لطيف من الحس نفاذه في ملتقى العصبتين بحيث لا يتقدم على القعر ولا يتاخر واذا
كان التقدم والتاخر راجعا في عدم وقوع الجوال الكثير للنفس لان الروح [illegible]

اذ لولاها لم تتم التصورات ولما فرغ من جانب الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة للجزئيات الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا
اي لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس بعدد الحواس الظاهرة لانها مادة الاستقراء وما يتوقف
بين انها مدركة او معينة على الادراك والمدرك اما مدرك للصور اعني ما يمكن ان يدرك
بالحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدرك للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم
والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان تحفظ الصور وهي الخيال او المعاني
وهي الحافظة فوجه ضبط وحصل في الحفظ والمتصرفة مدركة باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا
على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا
الابيض حلو والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين
في النفس لانها لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
بالتادي اليها من طرق الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة تؤدي مدركاتها اليها فتجتمع
فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات باسرها فتلك تسمى
بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله والحاكم من المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو
النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حال الحكم قد يكون
بارتسامها بانفسها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها وارتسام
بعض الجزئيات في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامهما في آلتين لها كما
اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة

[illegible]

فلو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة يجتمع فيها الكليات والجزئيات معا حتى تحكم النفس بينهما
نعم لو كان الحاكم من المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه جماعة تم ما ذكره لانه ليس
في الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة
باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها وثانيها انا نرى القطرة النازلة
خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة
غير البصر عند زوال المقابلة يرتسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا
وحينئذ تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يرى خطا والقطع
بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة
خطا والشعلة دائرة واعترض بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام في الباصرة
بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول و
تعقب الثاني فيكونان معا وثالثها ان المبرسم اي من به المرض المسمى بذات
الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة المرض يرى اشياء لا تحقق
لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى سباعا او اشخاصا حاضرة
عنده ولا يراها احد ممن سلم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة في الباصرة اذ لا
يرتسم فيها الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها اياه كادراك ما يرتسم من
الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك
ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم تتميز الحال عند المدرك بين
ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما

[illegible]

لان الجسم الحساس فانه لا يشتغل بنفسه الناطقة بزواله المرض كما تعطل حواسه الظاهرة او سلبت
التسلط وتفقدت فى لوح الحس المشترك صورا كانت محفوظة فى الخيال او صورا ركبتها من
الصور المخزونة فيه بطريقة انتقاشها فيه من الخارج وما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يوجب
منها ومن الصور المنتقشة من خارج كحسب الاشياء التى هذه صورها موجودة فى الخارج حاضرة
عنده كما فى الصحة لا فرق وانى بهذا الوجه اشار بقوله والمبرسم بالالتحقق اى وراه المبرسم
ما لا تحقق له فى الخارج ومن القوى الباطنة الخيال وهى ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب
المغايرة بين القابل والحافظ بمعنى ان الصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا
لاثرين ومبدأ القبول هو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ
لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل
التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو لا يعرض بان الحفظ مسبوق بالقبول
ومشروط به ضرورة فقد يحصل اجتماعهما فى قوة واحدة تسمونها بالخيال بان الحس المشترك
مبدأ للادراكات وبمعنى انواع الاحساسات وبان النفس قد تقبل الصورة العقلية وتدرك
فى البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثنين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون
فى محل جسمانى ثم ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض يحصل لها شكل
بمادتها وحفظ لصورتها وكيفيتها اعنى اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك
للادراكات الحسية انما هى لاختلاف الجهات اعنى طرق الادوات من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اولا لكنى ان

لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا يكون هنا الا قوة واحدة لها القبول
والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل
الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات فى شئ واحد لا
يقدح فى قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولنا فى وجوه ان الصورة الحاضرة فى الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث تحتاج الى احساس جديد بعد الاحساسين وقد تزول لا بالكلية بل بحيث
تحضرها ادنى التفات وهو الذهول بالمرة الى قوة اخرى مستحفظة للحس المشترك
من جهتها لا يبقى فرق بين الذهول والنسيان والاعرض عليه بانه يجوز ان لا يكون
محفوظا فى الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول
[illegible] بانه لو كان [illegible] فرق بين المشاهدة والتخيل لان كل منهما حضور صورة
المحسوس فى الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان كمال المبصر
الحافظ ولا كمال المذوق ذوقى وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس
والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة
عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا فى قوة واحدة هى الحس المشترك او الخيال ومن
تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعانى الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التى يدركها
الشاة من الذئب ويهرب منه والمحبة الجزئية التى يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه
المعانى لا بد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعانى ما
لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس
الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك

حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة
لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها
ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس ويكون المجموع من الصورة والمعنى حاضرا عنده بواسطة كل
منهما بالتيهما اي حضورهما فلا يلزم كون محل الصورة والمعنى قوة واحدة لكن يشكل هذا
بان مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم الذي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وتلك
تلك القوى اي فقط وهو الوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تخاسيرها ان القبول غير
الحفظ و اي فقط للمعاني غير الحافظ للصور والكلام فيها لم يعلم حاضرو من تلك القوى
المتصرفة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها بعضها مع بعض والمفصلة
لها بعضها عن بعض تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون
المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك بالذي هذه العداوة
له هذه الصداقة وتركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا
اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم
وقس على هذا وقد يتوهم تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين
وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة
كما في توهم صداقة من شخص وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته بضم بعضها
مع بعض او فصله عنه فح تسمى مفكرة قالوا اللطائف بالبطون ثلاثة اعظمها البطن
الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزيد على شكل المدورة ومحل

ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال هو مؤخره والمتخيلة مقدم المدورة
والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى
وانما الحواس هناك من الحواس ويكثر بفسادها آفة المودية الى الاختلال والله سبحانه
اعلم بحقيقة الحال الفصل الخامس في الاعراض وتقسيمها الى اجناسها العالية في نسخة
اختلفوا في ان الاجناس العالية للاعراض كم هي فمذهب ارسطو ومن تبعه انها تسعة
واختاره المصنف وذهب طائفة الى ان الاجناس اربعة الكم والكيف والنسبة والحركة
التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا و... الحركة والاعراض
والكم والكيف وانما جعلنا المقولات المشهورة تسعة وعشرة بتقدير مضاف موصوف بصحة خصوصه
لانه لو كان ما عدا الى الاعراض ... من عبارته لكان الحكم بالانحصار منتقضا ببعض
والوحدة عند القائل بوجودها في الخارج فان قلت ... على تقدير وجودها في الخارج
داخلتان في الكيف قلنا ... المشهور ... الكيف كما ... اعتبار
قد ذكرهما عند ... الاعراض ... انهما نوعان حقيقيان فلا يكونان من الاجناس
تفصيل ان يكونا من الاجناس العالية ... الاجناس العالية للاعراض الا عرضا
التسع موقوف على كون هذه التسع اجناسا وعلى كونها عالية و ... على كونها
شاملة للاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا موقوف على ان
اطلاقها على ما تحتها ليس للاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك ح معنى مشترك حتى
يتصور كونه جنسا ولا على سبيل التشكيك لان ... المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ وليس مع ذلك امر من قبيل

اطلاق اللوازم للمقولة على ما تحتها بالتسوية بل من اطلاق اللازم الخارج على ما تحتها ومع ذلك
لا يبعد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين ماهياتها
التي لها حصص حتى يحصل كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة
وكذا انها قد يشرح كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت
جنس شامل لها واما كونها ثابتة للاجناس تحتها فعدم لجواز كون ما تحت بعضها انواعا
حقيقية وكذا بان المراد منها من كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها
اجناسا ماخوذة ولا انه لا جنس عاليا غيرها فلا يحكم عليه بل غايته عدم الوجدان قال الامام
هذه الاشياء التي يوجد عنها انحصار المقولات في هذه العشرة مما لا سبيل الى تحقيقها
وما قيل في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض
النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة ان كانت للاجزاء بعضها الى البعض فهو الوضع او
للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك
اولا فالاين واما النسبة فالمضاف واما الكيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه غيره
فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة لهما الا
الاعراض فيؤول الى النسبة الى العرض وينتقض ففيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء
دليل الانحصار الاول الكم [illegible] جنس المقولة لكل واحد من المقولات
التسع فنبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واوضح وجودا من الاربع اما انها اعم
وجودا من الكيفية فلان العدد من الكم عارض للامور المقارنة للكيفية
وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد الكمية مع الكيفية وبدونها

الاول الكم

فيكون اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا يقتضي كونها موصوفة بالكيفية لجواز ان يكون
علمها بحصول صور الاشياء فيها وقد تحقق ان العدد لا يعرض لجميع المقولات حتى الكم والكيفية
لا يعرض لنفسه [illegible] واما ان الكم اوضح وجودا من الاربع فلان الاربع اعراض نسبية لا يتصور الا في
موضوعاتها الا بعد سبق [illegible] بخلاف الكمية فانها مشهورة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر
عما عداها كالمقدار الجسم وسطحه وخطه وغيره كالزمان ومنفصله العدد وقد عرفت ان الكم
هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يلاقي كل
جزءين منه على حد واحد مشترك بينهما فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك
ما يكون نسبته الى الجزءين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان
اعتبرت نهاية لاحد الجزءين يمكن اعتبارها نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية لاحد
اعتبارها بداية للاخر فليس لها اختصاص باحد الجزءين دون الاخر [illegible] اختصاص با
الى الجزء الاخر فنسبتها اليهما على السوية والخط الى جزئي السطح والسطح الى جزئي الجسم
التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد والمشترك يجب كونها مخالفا بالنوع
لما هي حد له لان الحد المشترك كيف كون بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا
واذا انفصل عنه لم ينقص منه شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا اخر من المقدار المنقسم
فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة والتقسيم الى العدد تقسيما الى اربعة
وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح
والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور

فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا من الستة داخلا فيهما وحدا مشتركا
الاربعة فلم يكن ثمه امر مشترك بين قسمى العشرة وهما الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركة
بين قسمى الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى مجتمع الاجزاء فى الوجود او غير
قار الذات كالزمان والمقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث اعنى
الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمى وان قبلها فى الجهتين منها فهو السطح وان لم يقبلها
الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد وليس لهما قبول المساواة وعدمها اى
للكم خواص ثلثة تشمل المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وقبول عدم المساواة يعنى
اذا نسب الكم الى كم اخر فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص وهذه خاصة من الاعراض
الذاتية الاولية للكميات وما نعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معها شيئا اخر امكنه ان يحكم بينها بالمساواة والا مساواة واذا لاحظ
شيئا اخر ولم يلاحظ معه عددا او مقدارا لم يمكنه ذلك ومنها قبول القسمة لذاته
حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والمراد بالقسمة
هاهنا الوهمية وهو ان نفرض فيه شئ دون شئ وقد يطلق على الفكية وهو ان يفصل
وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان كانت له هوية واحدة والقسمة
بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ عنده يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران
نعم المقدار يهيئ المادة لقبول القسمة بهذا المعنى لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
فى نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة يهيئ الجسم للسكون الطبيعى

لانتفاء المقدار ود

الطبيعى ود

الطبيعى ولا بقى معه ومنها امكان وجود العاد له اى اشتماله على امر يفنيه بالاسقاط عنه
مرارا اما بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الواحد موجود فى جميع الاعداد وهو يعدها وقد يعد
بعض الاعداد بعضا ايضا واما بالقوة كما فى الكم فانه قابل للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد
لان التضعيف فى المقدار تضعيف فى العدد والعدد مبدأه الواحد فوجب ان الكم المتصل قابل لان
نفرض فيه واحد عاد وما عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما
فقد تبين ان للكم مطلقا خواص ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد والمقادير يعرض لها اولا
وبالذات ولما عداه بتوسطها ثانيا وبالعرض والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا
هو عرض يقبل القسمة لذاته وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هى التى يصلح لتعريف الكم بها لا الاولى
لان المساواة لا يعرف الا بالاتفاق فى الكم فيكون تعريف الكم بها دوريا وذكر فى المباحث
المشرقية انه يمكن ان يقال ان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله
الحس مفردا بل انما يناله مع الكيف فيكون واحدا ثم ان العقل يجتهد فى تميز احد المحسوسين عن الاخر
فلهذا امكن تعريف ذلك المعقول بهذا المحسوس بعد هذا المحسوس يستقيم التعريف والكلام
فى تعريف الاخص يتوقف معرفته عليه ولا الخاصة الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف
كانه اخذ القسمة الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح فى كتبه ان القسمة
الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال لا ادرى انه قد خفى ذلك عليه ان قبول الشئ عبارة
عن امكان حصوله لا عن حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول امر ذلك اعنى امكان فرض شئ غير شئ فلا خفاء فى شموله المتصل والمنفصل
والذى قاله الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول

تم كلام الامام

المتصل ٥

باشتراك الاجسام واقول لا يخفى ان محصل كلام هذا الفاضل ان ههنا انقساما هو حاصل بالفعل
في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من القسمين
اعني الانفكاك والوحدة ليس بهذه المثابة اما الانفكاك فلما عرفت مرة انها لا يكون حصولها
للكم المتصل واما الوحدة فمتساوي نسبتها الى الكمين المتصل والمنفصل لانها ان اريد
بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء فهذا المعنى حاصل لكليهما بالفعل و
ان اريد بها الفعل يعرض له كون الشيء بحيث يمكن ان يعرض له الانقسام ان هذا المعنى
حاصل لكليهما بالقوة لا بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والى
الكم بالعرض فالكم بالذات هو الذي عُدّ من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة
والزمان والكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما
محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال
في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق الكم بالذات تعلقا ورا هذه التعلقات
مصحح لاجراء اوصافه عليه كالقوى فان هذه القوة متناهية او غير متناهية باعتبار اثرها اما في
المدة او الشدة او العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم متصل بالذات كم متصل بالعرض
لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الذاتي والكم المتصل العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا المعنى
اشار بقوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي ويعرض الكم المنفصل الذي
هو ثاني القسمين في قسمي الكم اي المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول
القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي فقوله فيهما متعلق بثانيهما او لهما والضمير في قوله فيهما راجع

فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع الى القسمين اللذين هما المتصل
والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس عشرات
فيصير المنفصل بالذات منفصلا بالعرض ولا احتياج الى ذلك لتغاير بين العارض والمعروض كما
ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية لما من الخواص المطلقة للكم
اراد ان يشير الى خواصه الاضافية وهو عدم قبوله التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان
غيره ايضا كالجوهر لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة
على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضدا للكم وكذا في عدم شرط الضدية للكم
دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو ان الكم المتصل بعض انواعه
عارض لبعض فان الخط عارض للسطح وهما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء
مناف للضدية بينهما وكذا الكم المنفصل بعض انواعه مقوم للبعض وحصول التقوم
بين الامرين مناف للضدية بينهما واما بيان عدم شرط الضدية فهو ان شرط التضاد
بين الامرين اتحادهما في الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما
غاية الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد موضوع واحد
فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا وكذا للنوعين من المقدار فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون
بين نوعين من العدد ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد
فرضا متباعدين يوجد عدد اخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الاخر وكذا كل من المقدار
هكذا ذكروا واقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للاخر ولا مقوما له على

على ما سبق ولان الصدق [illegible] ان يتواردا على موضوع واحد والصدق قد سبق ان الاعداد انما
يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي تحتها والعدد المستند للآله يعرض بعض انواع الكم المتصل لبعض
انما يدل على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا يدل على انتفاء الضدية بين خطين او سطحين
تعليمين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها
لبعض والصعود فان الموضوع القريب للجسم التعليمي هو الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح
[illegible] الاستدلال بالعروض [illegible] انه لا يدل على انتفاء التضاد بين الخط والسطح
وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد
مثل الجسمان التعليميان المتفاوتان في الصغر والكبر اذا تواردا على موضوع واحد تضادا [illegible] ربما
كالفلك [illegible] والتكاثف [illegible] ان الجسم [illegible] يكون موضوعا قريبا للخط اي عرض
الخط الجسم بلا توسط السطح [illegible] لا يجوز للكرة فلا يمتنع الخط والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم
بالزيادة والكثرة [illegible] اي النقصان والقلة دون الشدة [illegible] اي الضعف يعني
ان الكم المتصل يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد من ذلك الخط او انقص منه
وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد وهو الكم المنفصل انما يوصف بالكثرة والقلة يقال
هذا العدد اقل او اكثر من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض
له من الكم المنفصل بحسب تجزيه بالايام والساعات وغيرها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف
فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك الخط او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد
وذلك اضعف من هذا وانواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية
وذلك بان يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير التفات

الى شيء من المواد واحوالها فاذا تخيلنا الجسم اعني المقدار المتصل في جهات الثلث
من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك التخيل جسما تعليميا قيل [illegible] انه يمكن
ان يتخيل الا ابعاد [illegible] لان البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن
لان الاستعداد المخصوص للتخيل [illegible] تناهيها [illegible] فيها
بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في [illegible] التخيل [illegible]
[illegible] تصور المقدار الذي لا يتناهى [illegible] الحكم عليه بامتناع وجوده [illegible] نقول الممتنع تصوره
[illegible] على وجه [illegible] التخيل لا [illegible] قيل [illegible] نظر
لان [illegible] في المقدار ليس [illegible] والا لم [illegible] تخيل الاجسام العظيمة
كالجبل والسموات [illegible] ان يكون الجسم المتخيل [illegible] وصورته الحالة في القوة متناهية
واذا تخيلنا السطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم والعوارض كان ذلك التخيل سطحا
تعليميا وكذا الخط اذا تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك التخيل خطا تعليميا
وانما سميت الانواع الماخوذة على هذا الوجه تعليمية لان العلوم التعليمية اعني الرياضية يبحث فيها عن
هذه الانواع الماخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات
المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في
التعليم والرياضة [illegible] لتأنيسها باليقينيات وتبعيدها عن الغلط فانها علوم متسقة
منتظمة [illegible] وان كانت [illegible] ما من الاعتبارات اي هذه الانواع
[illegible] بنوع من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت
يمكن ان يوخذ بشرط لا شيء [illegible] السطح والخط فانه يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء ولا يمكن ان

ان يوجد بغير الاشخاص فانه يمكن ان يتخيل بعد ممتد في الجهات بحيث لا عداد ولا يمكن ان يتخيل
بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الامتداد العمقي بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل
بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا عن الامتداد العرضي والعمقي فضلا عن ان يتخيل النقطة
بل لا بد ان يتخيل لها امتداد ما وان كان قليلا جدا في الطول وفي العرض والعمق ايضا فيكون
المتخيل جسما غير النقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة
فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي وعمقي ايضا فيكون التخيل على هذا التقدير ايضا جسما
لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا
عن الامتداد العمقي بالمرة فلا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون التخيل على
ذلك التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني النقطة والخط والسطح يمكن تصورها [illegible]
كما ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك كله الوجدان الصحيح
اقول وفيه نظر لانه قد قرر انفا انه يمكن تخيل السطح مع النفقد عن الجسم [illegible] وكذا الخط
مع النفقد عن السطح ومعارضة هذا القائل القول الصحيح بذلك [illegible] ويتخلف الجوهرية عما في
جواب ما هو يعطي عرضية التبدل مع بقاء الحقيقة واحتياجها الى برهان وهو
الكرة المصمتة والافتقار الى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان
والعدد واراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام له دليلا عاما في الجميع اولا ودليلا خاصا لكل
واحد منها خصوصا منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية قد تخلف عما في
جواب ما هو عند السؤال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح والجسم والزمان والعدد
فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر لما تخلف معنى الجوهرية عما في جوا

يعنى عام است در جميع
كم ها نه عام باشد در جميع
اعراض

جواب ما هو عند السؤال عنها واعترض عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى تقوم عليه برهان
وانما ما ذكره في تعريفات هذه الامور ما يتخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من قبيل
الخواص التي لا تقع عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فتقريره ان الجسم
التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسم المتشخصة فان الشمعة المتشخصة بعينها تتبدل مقاديرها
طولا وعرضا وعمقا [illegible] افراد [illegible] كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات
الثلث على نسق واحد بحيث يمكن ان يوضع [illegible] متساوي جميع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت يكون لها مقدار على غير ذلك النسق واذا طولت
يتفاوت مقدارها بحسب الطول [illegible] مع ان الشمعة المتشخصة باقية بعينها في الحالات
كلها ما لم يطرأ عليها انفصال [illegible] المتبدل [illegible] ولا ينعدم [illegible]
كالشكل بل الباقي [illegible] وليس بجوهر او الا لكان جزءا منها [illegible] ولا يتبدل شخصيتها فيجد له
صورة [illegible] فهو عرض [illegible] في جميع جهاتها وهو الجسم التعليمي فقد
موجودة [illegible] الجسم التعليمي العام [illegible] لا يتبدل فيه اصلا بل
[illegible] بان التبدل [illegible] بل
[illegible] السطوح والاشكال [illegible] الا ان الامتداد
الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور زيادة ونقصانا وتختلف بحسب
اختلافها الجسم التعليمي اقول ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون متعينة
مساحته والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا اثبت
بالتخلخل والتكاثف لا يبقى لهذه المناقشة مجال [illegible]

لا تتجزى فان من قال به وبتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك تختلف اشكال الجسم وقد يقال هذا الدليل انما يتناول السطح والخط الصرفان ثم انهما الصرفان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت في السطوح الى السطوح العشرين والخطوط الى الثلثين والجسم الطبيعي باق بحاله لم يتبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فصورته ان السطح انما يحصل للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان اثبات تناهي الجسم يحتاج الى البرهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا اجسامه غير متناهية وما يكون اثباته للشيء محتاجا الى البرهان لا يكون مقوما له فالسطح الحاصل للجسم بسبب التناهي اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما ثبت للشيء بسبب امر خارج منه لا يكون مقوما له لان ثبوت الشيء وتحصله انما هو بعلته وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام في ثبوت الجزء للكل لا تحققه في نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو حصل السطح على حيث ما عدا ما يعلم كان ثابتا للكل بسبب امر خارج عنه لم يكن كذلك واعترض عليه بان مقوم الشيء انما لا يكون ثابتا له بالبرهان اذا كان ذلك الشيء متصورا بالكنه واما اذا كان متصورا بالوجه فيجوز ان يثبت له مقومات بالبرهان او لا يرى انهم استدلوا على جوهرية النفس الناطقة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان التناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتهائه فهو امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فصورته ان الجسم يوجد

يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا قائما به واعترض عليه بانه يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا ولا للجسم الذي لم يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذي وجد فيه وقد استدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم التعليمي الذي هو عرض في الوصف اولى وتارة بان هذه الامور على تقدير وجودها يستحيل كونها جواهر لما تقدم من ابطال الجزء وما هو في حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان في تقومه مفتقر الى الحركة لانه مقدار لها والمفتقر الى المفتقر في تقومه الى المتقدر والمفتقر في تقومه الى العرض عرض واما الكم المحض اعني العدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات التي هي اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالجسم المؤلف من الجوهر الى هنا يعني عرضية اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعني الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلائل الخاصة وفي كلامه لف ونشر مرتب فان التبدل مع بقاء الجسم يعني الجسم التعليمي وافتقار التناهي الى برهان يعني بالسطح وثبوت الكرة الحقيقية يعني الخط والافتقار الى عرض يعني الزمان والتقوم يعني العدد وليست الاطراف اعدامها وان اتصفت بها ضرب من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح والنقطة طرف الخط وقد اختلفوا في ان الاطراف اعدام ام لا واختار المصنف انها ليست باعدام لكنها تتصف بالاعدام بضرب من الاضافة وهذا القدر لا يقتضي عدميتها لجواز اتصاف الموجود بالعدمي وانها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف مشار اليها لان الاطراف اعني الجسم والسطح ذو وضع فيتنهى الى وضع اعني الاطراف فيكون ذوات اوضاع لا يصح ان يشتمل على

بالاوضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون اعداما لامتناع الاشارة الى العدم و
بان الاعدام قد يترتب الاشارة بتبعية الى ما له الاشارة الى هذا المعنى بواسطة الاشارة الى الاعلى بل لا يكون الاطراف
لك ومنها ان الجسم اذا انتهى الى اخرى جهة فقط فلا شك انه يوجد هناك شي ممتد في جهتين وهو
السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه فقط يوجد هناك شي ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط
في امتداده يوجد هناك شي لا يثبت في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين اللذين لا مفصل
بينهما على ان يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلاقيا فالظاهر منهما طول وعرض فالتلاقي بكل وجه
منهما الاخر لا يكون معدوما لاستحالة تلاقي الموجودين بالمعدوم بل موجود انقساما في الطول والعرض
وهو ظاهر دون العمق والا لزم التداخل المحققين واما كون التلاقي ببعض فرض انهما متلاقيان
عنه وقيس عليه ذلك اثبات الخط بتلاقي السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها
الاعدام فمع نوع ما من الاضافة فان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده
والانتهاء امر عدمي يعرض السطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة واستدل
على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهاية عدمية بان السطحين اذا
التقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخلو اما ان يكون احدهما ملاقيا للاخر بالاسر فيلزم التداخل
او لا بالاسر فيلزم انقسام السطح عمقا وكذا الخطان اذا التقيا عند تلاقي السطحين يلزم
التداخل او تعدد الملاقاة بالاسر او الانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا
النقطتان اذا التقيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل او الانقسام واجيب عن الاول
بان الاطراف ليست نهايات بل امور موجودة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني بانه لا امتناع
في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الاتصاف بالعظم والصغر

والصغر والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من جهة العرض والطول
لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من
جهة العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة
الطول لان الخط متصف بالعظم والصغر من جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر في جهة ما اصلا لان امتناع التداخل انما هو بسبب الاتصاف بالعظم والصغر
فحيث لا اتصاف بهما لا امتناع في التداخل والجنس من العوارض اشار بقوله نعم ان الساعي الى الله
على عدم التمكن من العوارض الغالبة بالكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل من حيث انه يوصف
الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب مقارنته بالكم وانما ذكره هاهنا ولم يذكر عند ذكر خواص الكم لعلاقة
بينه وبين الاطراف وهي انها اعراض للكم المتصل بسببه وهذا اعتبار بالذات انه يوصف
بها الامور التي للكم لما هي الاعتبار الثاني من الاعراض التسعة الكيف ويرسم بقيود عديدة
تخفف جهتها بالاجتماع لا طريق الى المعرف الا اجناس عالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها
جنس وفوقها ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفروا للكيف بخاصة شاملة
سوى المركبة من الوحدة والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا
للشي بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلى من البعض فعدلوا
عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلى وقالوا هو عرض لا يقتضي
لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجوهر والكم والاعراض النسبية ومن جملتها النقطة والوحدة
من الاعراض دون الكيف فزاد قيد عدم اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة
الى زيادة قيد الاولية كما عند بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم البسيط حيث

بمقتضى القسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بوسط المقتضى لان قولهم لذاته ينفي عنه
فاذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل منها عرضي وكون جملتها بالاجتماع مختصة واقسامها
اربعة اي اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكم والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفي والاثبات
فذكروا وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا والاول الكيفية المختصة بالكميات
والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة اولا والاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد كمال
وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فان قلت ان الكمال الخارج من القسمة
هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون
محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حصته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات
الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالاولى الاستقراء فنقول عدلوا عنه ومنها ان الكيف اما
ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات
الانفس اولا يتعلق بوجود النفس الاول الكيفية النفسانية والثاني اما ان يتعلق بالكمية اولا
الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل والاول هو الكيفية الاستعدادية والثاني
هو الكيفية المحسوسة فان قلت الاولى الاظهر ان الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يكون ان يكون
كيفية هي بها الفعل ودون الاستعداد ولا يكون محسوسة والمحسوسات بدأ بالكيفيات
المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس
عنها ولكونها خصوصا او عموما تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر كما في المركبات

كما في المركبات مثل حلاوة العسل والموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان البسائط
لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة
للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم الشخصها او نوعها والاولى ان الحرارة ليست نوعا للحرارة النار
وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات
لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة
شبيها على تلك الصفات ونحن نقول هذا القسم شارك القسم الاول في سبب التسمية
بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شيء واطلق
الباقي عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله ومن جملة الاشكال
زعم جمع من الافاضل ان جملة الكيفيات نفس الاشكال فقالوا ان الاجسام منتهى
الاجزاء صلبة قابلة للانقسام الوهمي دون الانفكاكي التقطيع وقالوا ان تلك الاجزاء
مختلفة الاشكال فالاجزاء التي تحيط بها الجسم مثلثات يحس منه بحدة الاطراف متفرقة
لا تتصل للعضو فتحس منها الحرارة والاجزاء التي تحيط بها سطوح مربعات يحس عنها غلظة
الاطراف عن نافذة في العضو فيحس منها البرودة وكذا الحال في الطعوم فان الجزء الذي
يقطع العضو الاجزاء صغارا ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف والجزء الذي
يلاقي التقطيع هو الحلو وكذا القول في الالوان فان الجزء الذي ينفصل منه شعاع
مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود وحصل
من اختلاط هذين النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين السواد والبياض ومنها
حكاية عن الكلام ليس في النار حرارة ولكن فيها اجزاء لها شكل اذا لاقى يحس الحرارة في العضو

قيل شيء حريف بالتشديد للذي يلذع اللسان بحرافته وكل بصل حريف ولا تقل حريف صحاح

عقيب ما سبق وذكر الكلام في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات
من اجلى العلوم الضرورية البديهية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشايخ من ابطلوا قول
القدماء بوجهين احدها ان الاشكال ملموسة مدركة باللمس [illegible] والالوان والطعوم غير
مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لهما وانما قيدنا الملموس بما ذكرنا لينتفع ما قيل من انا
لا نسلم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح والهيئة الحاصلة من احاطتها المبصرة
لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات بل نقول ان اختلاف
الاشكال يوجب هيئات حاصلة في الحس والمحسوس هو تلك الهيئات فقط ولا امتناع
في ان يكون اختلاف الاشكال يفيد الآلة البصر اثرا والآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج الا الكيفيات الموجودة
كيفية محسوسة مغايرة لنفس الشكل وما ذكرتم من القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان في الخارج
تلك الهيئات اي الحاصلة في المحسوس ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئات
[illegible] في الباصرة والذائقة [illegible] ليست ملموسة واذا جاز وجود كيفيات مغايرة
للاشكال في المحسوس [illegible] وجودها في الاجسام الخارجة ورد هذا الجواب [illegible]
[illegible] يلزم [illegible] ثبوت كيفيات في الاجسام الخارجية [illegible]
فيها والوجه الثاني لابطال قول القدماء هو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم
والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست متضادة واعترض عليه بانه ان
اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نسلم ان الاشكال غير متضادة بهذا المعنى وان اراد به
[illegible] الكيفيات [illegible] من الاطراف [illegible] ان لا يكون الاشكال
كيفيات [illegible] الاطراف [illegible] كيفيات [illegible] الاوساط والجواب عنه بان جنس

بان جنس الاشكال ليس فيها تضاد حقيقي واجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي
[illegible] ان قطع القول [illegible] ذلك [illegible]
وهو غير مفيد [illegible] لجواز اتحاد الكيفيات المتوسطة بين الاطراف مع
الاشكال [illegible] ولا يحمل [illegible] على الاشكال
ولا يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل شيء على هذه الكيفيات ولا يحمل على
الاشكال [illegible] الاشكال [illegible] هذه الكيفيات فهو ان الاشكال ملموسة دون هذه
الكيفيات [illegible] كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل الشيء على هذه الكيفيات
دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست متضادة كما ذكرنا
في الوجه الثاني ولتضمنه الكيفيات المحسوسة [illegible] للمزاج [illegible] اشارة الى رد
من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك [illegible] المزاج لان الكيفية
[illegible] المزاج كما في البسايط والمزاج [illegible] بدون الكيفية المحسوسة [illegible]
[illegible] المزاج [illegible] لان العام يغاير الخاص [illegible] المزاج لا يحصل
الكيفية المحسوسة [illegible] الكيفية [illegible] من تفاعل الحار والبارد مثلا
[illegible] البرودة [illegible] من [illegible]
جنس الحرارة [illegible] البرودة [illegible] الاول [illegible] الملموسات
[illegible] احدها ان القوة [illegible] جميع الحيوانات [illegible]
حيوان [illegible] القوة [illegible] الحواس الظاهرة [illegible]
[illegible] باعتدال [illegible]

فلا بد له من الاحتراز من الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولولا ذلك لبطلت
هذه القوة منتشرة في اعصابه والحكمة تقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة ولما سائر
الثلث فليس بهذه المرتبة من الضرورة فان اخفيتها الشان ان الاجسام العنصرية تدرج
على الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا تخلو عن الكيفيات الملموسة والحكمة
في ذلك ان الابصار لا يتوقف على توسط جسم فلا بد ان يكون ذلك الجسم خاليا عن
الكيفية المبصرة والا لاشتغلت الحاسة بكيفيته فلا يدرك كيفية الجسم الاخر على ما ينبغي وكذلك
الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية بطعم ذي الطعم او اختلاطها بشيء من اجزائه
وايصالها اياه الى القوة الذائقة فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفية المذوقة
والا لم يحصل الاحساس التام بذلك الطعم بل يحس بطعم مركب وكذا الشم موقوف
على جسم يتكيف بكيفية ذي الرائحة او يختلط باجزائه فلا بد من خلو ذلك الجسم عن الكيفية
على الحكم لما ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد
ان يكون ذلك خاليا عن الصوت والا لم يحلكما مر ولم يحصل الاحساس التام
واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط حتى يلزم خلوه عن الكيفيات الملموسة وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات لما عرفته كذلك هذه
الكيفيات الاربع اوائل الملموسات لانها تدرك اولا وبالذات وقد عداها اعني
اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف وكذا الخفة والثقل تدرك
بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقي منتسبة اليها كما قيل من ان الخشونة والملاسة
ملموستان بلا توسط فما يكتب عنه بانها من الوضع [illegible] فالحرارة جامعة

جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات اعلم ان الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
غنيتان عن التعريف فما ذكره من خواصهما لم يقصد بها تعريفهما بل قصد بها
بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد بواسطة التحريك فاذا اثرت في
المركبات فلا تخلو مركبة من اجسام مختلفة اللطافة والكثافة وكل ما كان الطف كان اقبل
للخفة اي الحر من الحرارة فكان الهواء اسرع قبولا لذلك من الماء الذي هو اسرع قبولا من الارض
لا جرم اذا عملت الحرارة في المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف
فانه لا يتحمل الا بطوء بل لم تفده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفريق الاجسام
المختلفة الطبائع التي منها تركب ذلك المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات بهذا السبب
اجتماع المتشاكلات لان تركب الاجزاء بعد تفرقها يقتضي بالطبع الميل الى [illegible] لا جانب تصعد
الى الكلية الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر في
الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذي هو الالتيام
فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يوصفان بالمركب الذي لا يكون بالغا
شدة الالتيام واما الذي يكون التيام اجزائه شديد الالتيام اما بان يكون اللطيف والكثيف فيه
قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا اقوى عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما في الذهب
لان النار لا تفرقه لان التلازم من الجانبين يقتضي [illegible] فكلما مال اللطيف الى التصعيد
جذبه الكثيف الى الانحدار فحدثت حركة دورية وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف تصعد
بالكلية واستتبع الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا

يعني نوشادر

يحدث تسييل كما في الرصاص او تمييع كما في الحديد ان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث
بمجرد سخونته واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ ولذلك فصل من حل الطلق استغنى عن الكيمياء
وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافي
كون هذه الافعال خاصيتها لان هذه انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع
والا فافعال الطبيعة الواحدة تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة
تجمع المتشاكلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب اما اذا اثرت في
البسيط فقد يحصل منه تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة يقلب
بعضه هواء او بخرا كما يلطف بما يفيده الحرارة من الخفة الى الفوق ويختلط ويلتزق
بذلك الهواء اجزاء مائية صغار فيصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تفرق المتشاكلات
اعني الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي هي جامعة المختلفات فانها اذا اثرت
في المركب المختلف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ومنعت من
تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة
يوجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها وهما متضادان اشارة الى رد من زعم ان البرودة
يقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات
ولا شيء من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخرى كما اله
للكيفية في الحقيقة الحرارة يطلق على ثلاثة معان احدها الحرارة المحسوسة في جرم النار وثانيها
الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تأثير مسامتة الشمس للرأس او قربها

اقرب بما تشبيها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان
التي هي آلة للطبيعة في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها
كدخانية البدن واخلاطه ليسهلها الثلاثة الاولى وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف
فيها الآراء فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك لان
الجزء الناري اذا خالطه سائر اجزاء العناصر وحصل منها مركب كان في ذلك الجزء الناري يفيد
المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة
الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال حتى يبقى المركب معه فجا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري
لذلك المركب الاعتدال والقوام اللذين يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي
شانه ونفعه ما ذكرنا هو الحرارة الغريزية وانها كالموضع الباعثة الواردة على المركب بالضداد لكي
يدفع الى الحرارة الغريبة الواردة على المركب لاجل ان الحرارة الغريبة اذا حاولت تفريق المركب
فالحرارة الغريزية تمنع اثرها عما يقتضيه المركب من الاتصال الحاصل بالطبع فعلى هذا التفاوت
بين الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة ليس بالماهية بل التفاوت بينهما بكون الغريزية جزءا من المركب
وكون الغريبة ليست كذلك حتى لو فرضنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة
الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية تفعل فعل الغريبة
وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع وتختص لباقي اقسام الحرارة
وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه كما يفيض النفس والقوى على
ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفاء صرح بانه قال الحرارة التي بها تقبل البدن علاقة النفس ليست
من جنس الحرارة الاسطقسية التي هو النار بل من جنس الحرارة التي تفيض عن الاجرام السماوية

اي الاصلي

فيحصل

ونفعه

يمكن ان يقال كان النفوس موجودا في كل واحد من افراد

فان المزاج المعتدل لا وجه مناسب بجوهر السماء فلانه ينبعث عنه يعني الشيء اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل مركب نوعي ومن طبيعتها تناسب السماويات
ففاض عليه من مزاج معتدل بحسب ذلك التركيب وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وحصول علاقة النفس
وفرق بين اي السماوي وبين الحار الاسطقسي بكون الحرارة يتبعها الحيوة التي لا تتبع الحرارة
النارية واستدل السطوح بان اثار الحرارة النارية متباينة بالذات فلا تكون الحرارة السماوية موجودة
نكتة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار وتبيض الثوب وحرارة النار ليست
كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى على الفواكه تحرقها ولا تنضجها فاذا استولت على
الفواكه انضجتها فلذلك صار السريع ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد
البادرة الثالث ان الاعشي يتضرر من ضوء الشمس ولا يتضرر من ضوء النار فلا يحصل ان
لوازمهما غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والجزء من جنس الاولى دون الثانية لان الحرارة الاسطقسية
متى افرطت وقويت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن وعلامته
كما في التشنج ان ازدادت الافعال الطبيعية جودة والعلم اللوزية تفارق البدن مع مفارقة
النفس ايا لعدم والحرارة الاسطقسية تبقى بعد المفارقة بدليل ان بدن الميت ما كان يحس
ويدرك من الحرارة في اثر شدة ويتعفن بدنه وينتفخ انتفاخا مطلقا ولو كان في
حبه والشيخ ليلا يحقق ان الحرارة التي ظفرت ونفخه استفادها من الخارج وكقيس
ذلك ان العفونة حرارة الاجزاء النارية التي لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من
الاجزاء الرطبة الى الانفصال فيحصل ابتغاؤها من المواضع بحركتها الى الطبيعة النار فيزيد

بذلك فيستولى فتحلل بها الرطوبة وتعلى عليها فانفصل به لطيفها عن كثيفها فيتحلل المتركب
اما الى بسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية لا يستولى عليها العفونة اما انفصال
الرطبة او الجودة الى الاجزاء فلا يتحرك اجزاؤه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية
موجودة بعد الموت والحرارة الغريزية التي كانت فيه مدة الحيوة عن ان يستولى على
رطوبات البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة في الحيوان فقط بل
موجودة في النبات الصالح ايضا ولهذا يتعفن النبتة في شجرتها كما تتعفن اذا قطعت منها
بل الطبيعي في النبات من فعل حرارة مثل ما الا ان اثارها لا تظهر به ظهورها في الحيوان
واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعاني الاربعة ليست بحسب الاشتراك اللفظي على ما توهم
بل هو مفهوم كلي واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة والظاهر انه جنس تحته انواع اربعة
والمفهوم من عبارة الطبيان ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة وعلى معان اخر غيرها
ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة يطلق على الكيفية الملموسة وعلى الحرارة الغريزية
التي لا يدركها اللمس [illegible]
جوهره الاول ما ليس [illegible] ان الحرارة يطلق على
معان اخر [illegible] الكيفية الملموسة [illegible] الحرارة الغريزية
والكيفية الفائضة من الكواكب والحادثة من الحركة ففي غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة
بالكيفية الملموسة من النار والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب
ولم يقتض الماء قبول التشكل [illegible] الا الالتصاق والانفصال فيجيبهم عرفوا
الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقال انه كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب

واورد عليه بانه يقتضي ان يكون النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد

واجيب بان سهولة التشكل في النار التي تجيبنا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرف

ليست كذلك والنطاء بطلق على ان لادرتة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا

وسرعة الشرعي الملاقي والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى الرابع مسلم

لكنه لا يقتضي قبولها التشكل فان السماوات شفافة وليست قابلة للتشكل واورد

انه يقتضي ان يكون الهواء ارطب بل ارطب من الماء وهذا باطل تعالى والكل على ان الارطب

اذا امتزج باليابس افاده استمساكا عن التشتت والهواء بالامتزاج لا يفيد التراب استمساكا

واجيب بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الا تفاق انما هو من العوام

لكن بقي لزوم كون الهواء ارطب من الماء القول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما يلزم

ان لو كانت الرطوبة منحصرة في السهولة المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء لكنها

كما ترى ليست منحصرة بل مع الكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية للسهولة المذكورة في الهواء

ازيد منها في الماء ممنوع فان قيل زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية

للسهولة لما كانت في الهواء ازيد منها في الماء لزم ان يكون السهولة في الهواء ازيد منها في الماء قلنا

زيادة الاثر كما يكون بحسب المقتضي يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق

قوامنا من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون لم يفرقوا باعتبار الوصف الثاني

قالوا كيفية يقتضي سهولة الالتصاق بجسم غيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه بانه

يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل ارطب من الماء وهو باطل قطعا

واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا انه اسهل التصاقا منه وكذلك لم

وكذلك لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في

الالتصاق ارطب ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق

فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل

الامر بالعكس مع انهم قد اعتبروا في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء

قال الرطوبة بذلك المعنى اي بالمعنى الاول وان سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة

لان الهواء ارطب لا على المعنى الذي ذكره فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء

المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في

وجوده ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف ولذا فسرنا بالكيفية

المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان البحث فيه مجال وقد

قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه

انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق

محسوسة واعلم ان الرطوبة بالتفسير الاول يقابلها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة

عما من شانه ان يكون مبتلا اي مخصوصة بالاجسام ولا يوجد في الهواء وما اشتهر من ان خلط الرطب

باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد يطلق البلة والرطوبة ايضا

على الاشتراك على جسم رطب كالماء والمعنى الثاني يعم افراد الجسم الذي يسمى هذا الجسم الافر

مبتلا فان نفذ في اعماقه افاده لينا كالاشياء مبتلا بل منتفعا والنوع الثاني بالعكس اي

انها كيفية تقتضي صعوبة التشكل لكن لا على وجه التركيب فانما مغايرة للين والصلابة فان اللين كيفية

تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا

مثال لين مثل كره

بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بالمقابلة فيكونان
من الكيفيات الاستعدادية قال الامام قد ظن ان هذين الامرين انهما من الكيفيات الملموسة وليس
كذلك الاول الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم
بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع
والثاني اللين والصلابة ليسا من الملموسة لما ان اللين هو الذي ينغمز وذلك انما
يتم بامور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة
الثالث كونه مستعدا القبول في تلك الامرين والاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان
بالبصر واللين ليس كذلك واما الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه
امور اربعة الاول عدم الانغمار وهو عدمي والثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه مقاومة ولا صلابة فيه وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع الاستعداد
نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية يقتضي بها حركة الجسم حيث
ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقال لهما باعتبار ما بالاضافة
من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية يقتضي
حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل ما على
جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه
على سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية
يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز

آسمان — نقطه محيط زمين

خیاشک که باد در آن بکنی مقاومة دارد و صلابت ندارد

المركز وهو الماء فانه يطفو على الارض ويرسب في الهواء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم
حركة بحيث اذا قيس الى الارض كانت الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الاضافية
يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهو الهواء فانه يرسب في النار ويطفو
على الماء الثاني كيفية يقتضي بها الجسم حركة بحيث اذا قيس الى النار كانت سابقة الى المحيط
قيل ما ذكر في الثقل الاضافي باعتبار الاول يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم
من مسافة مكاني الماء والارض وذلك غير معلوم بل ما ذكر في الخفة الاضافية باعتبار
الاول يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة
مكاني النار والهواء وانه متناقض واجيب وذلك بانه ان فرض جزء من الماء مماسا لمقعر الفلك
ثم خلي وطبعه تحرك الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء
والارض بمحدب كرة الماء ومماس لمقعر الفلك ثم خليت وطبعها تحرك الى ان تماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت الخفة تلك المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني
الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط والافلا وان فرض جزء من الهواء في مركز العالم ثم خلي وطبعه تحرك الى ان
يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء
بحيث يكون مركزها مركز العالم بحيث كرتي الماء والارض ثم خلي وطبعها تحرك الى ان
تماس مقعر محدب كرة الماء فقد تحركت الخفة تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر
من مسافة مكاني النار والهواء صح ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة

المتممة بين المركز والمحيط الا انه يصح وقيل في الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث تماس مقعرها
مقعر فلك القمر فانها تتحرك بطبعها الى ان تماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت في
مسافة امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها فانها
تتحرك بطبعها الى ان تماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت في مسافة مكاني الارض والماء
وظاهر ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء بحيث يكون مقعرها مماسا
لمقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها كان حالها على عكس كرة الماء فيكون
الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس
الى الهواء فقط وخفة الهواء بالنسبة الى الماء فقط لانهما متشاركان في اشتمال كل واحد
منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة
وفي الهواء على عكس الماء فصار احدهما بالقياس الى الاخر ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول
خفيفا اقول مدار هذا الجواب على ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن
عنصرين اعظم من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى
اعني الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما في الصورة الثانية
اعني الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم يبرهن عليه بل قد سبق الى الوهم ان
ثخان العناصر الاربعة متساوية اعني الثخن بين سطحي المحدب والمقعر في المجوف
وما بين المحيط والمركز في المصمت ولو سلمنا ذلك عنه لم يحتج في الجواب الى هذا التطويل
بل كان يكفي ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث تماس مقعر الفلك ثم نفرض انها
خليت وطباعها فانها تتحرك الى ان تماس مقعرها محدب كرة الارض فتتحرك بقدر ثخن

بقدر ثخن النار والهواء والماء وهي من المسافة الممتدة من المركز والمحيط مقدار نصف
قطر الارض فقد تحركت في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة
الهواء بحيث يكون مركز العالم على محدبها ثم نفرض انها خليت وطباعها فانها تتحرك الى ان
تماس محدبها مقعر كرة النار فتتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض
ويبقى من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت في اكثر المسافة
المذكورة وبهذا القدر يندفع النقض ويظهر الحركة في اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط
ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان كل عنصر من عنصري الماء والهواء مركب فيهما حصة من
الخفة وحصة من الثقل مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان تقتضي امرين
متضادين وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية تارة
من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان العنصر الثقيل المضاف
اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه
محال غاية الامر ان الثقيل المطلق اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل
من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا يتحرك
عنه بالطبع والا لزم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه الخفيف المطلق فاذا
صادفه اخرجه عن مكانه وهي ان الثقيل مطلقا يطلب المركز والخفيف مطلقا
يطلب المحيط لكن ذلك الطلب في المطلق من كل منهما اقوى واكمل مما هو في
المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه
ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر في الفصل الاصح بلا اعتبار الخاص من ان الارض

٢٣٨

والهواء اذا فرضنا عند محدب النار وخليناه وطبعها تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة قطعا فيلزم
ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا لما اورد على ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار
الثاني ان النار والماء اذا فرضنا عند المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم
ان يكون الماء خفيفا مضافا وليس كذلك فان قلت مقتضى ما ذكرت ان لا يصح في تعريف الثقيل المطلق الا
قوله لم يمكنه ان يبلغ المركز وكذا لا يصح في تعريف الخفة الاضافية قوله لم يمكنه ان يبلغ المحيط لان الثقيل
المضاف مع سبق المركز والخفيف المضاف قد يبلغ المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانان لها الطبيعي
ومقصدان لها الاصح كما ذكرت لا الثقيل المطلق والخفيف المطلق فالمناسب عدم ذكر
والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف المطلقين وتوضيح ذلك
ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور في امكنتها الطبيعية واذا فرضنا ان الثقيل المضاف
منها اعني الماء قد خرج عن مكانه الطبيعي وزائد فغاية الخروج وكمال التزايد انما يتصور بقدر
ثخن ثلثة عناصر اعني النار والهواء والماء وذلك بان يفرض مقعر الماء الذي كان على
محدب الارض مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلي وطبعه لزم ان يتحرك
بالطبع من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع الثلث التي بينهما حتى يصل
الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه
الطبيعي غاية الخروج وبعد عن المحيط كمال البعد ولا يتصور ذلك الا بان يفرض مركز
العالم على محدبه فاذا خلي وطبعه لزم ان يتحرك الى ان يلاقي محدبه مقعر كرة النار فيلزم
ان يتحرك من المركز الى المحيط حركة لا يبلغ الى المحيط ولكن يقطع الكرتين اللتين بين
المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه الميل طبيعي وقسري ونفساني لما كان الثقل

كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا
وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه وهو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حصوله بما
وصف به فهو ذاتي وان لم يقم حصوله بما يكون واسطة فهو عرضي على عكس الحركة الذاتية والعرضية والميل
الذاتي ينقسم الى طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في المحل الخاص ان كان من تاثير امر خارج
عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كالحاصل في السهم المرمي وان كان حدوثه
من تاثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة
على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى
التبرز والتزايد فالمراد بالطبيعة ههنا ما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور
وارادة والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه ومن الطبيعي
اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا حصر فيه بذوات الانفس وربما يختلف على حسب اقتضاء
النفس فبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ويخص الطبيعي بالصادر عنه الحركات
على نهج واحد دون شعور وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتضى للحركة اقتضاء مستمرا
علة لوجود الحركة ان لم يكن هناك مانع وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ويدل على
ان الميل مما لا بد منه في الحركة وذلك لان الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
والمحرك الذي هو الطبيعة او القاسر او النفس الى المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك
المحرك شيء من تلك المراتب الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف
ايضا ليتعين لكل واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة وذلك الامر هو
الميل والا قيدنا المحرك بالطبيعة او القاسر لان المتحرك بالارادة جاز ان يقتضي مرتبة معينة من
الحركة

من الحركة بحسب ارادته المترتبة على اعتقاد وملائمة تلك المرتبة من الحركة اياه واعترض عليه بان الميل

اليه يقبل الشدة والضعف على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على

السوية فلا يجوز ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لابد هناك من امر اخر

يتوسط بينهما فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند

اشتداده وضعفه الى امور مخصصة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها او اما خارجة

كرقة المنفذ وقوامه وغلظه واجيب بانه لم لا يستند اصل الحركة الى الطبيعة او

القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المخصصة من غير حاجة الى الميل قيل ليس

المقصد مجرد اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان له مدخلا

في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء يحس منه بمدافعة ويعلم بالضرورة انها

يقتضي نزول الحجر بل المقصد منه بيان الحكمة في توسط الميل بين الطبيعة والحركة او ان

الكلام في انه لا يصلح لذلك واعلم ان وجود الميل في الحركة الاينية ظ وكذا في

الحركة الوضعية والكمية واما في الحركة الكيفية فلا وان وجود الميل حالة السكون لا ينافي

كونه اي الميل مقتضيا للحركة فان من احس بالميل في السكون علم بالضرورة كونه مقتضيا

للحركة ومختلفة متضاد قد عرفت ان الميلين المختلفين متضادان لا يجوز ان يجتمعا

في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان ذاتيان الى جهتين مختلفتين

فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع في اجتماعهما سواء

كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كما في السفينة يتحرك الى جهة بحركة السفينة

والى خلاف جهتها الخ وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين اذا كانا الى جهة واحدة

واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين فلا يجوز ان يجتمعا لان

الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة

والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة متحركا الى جهتين مختلفتين

وهو باطل بالضرورة اقول فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرط

او وجود مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك

فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في جسم واحد

لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات للحركة الى جهتين وانه باطل

لكونه متحركا اليهما معا اقول احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما عرفنا

انفا فلا يلزم اقتضاء الجسم بالذات للحركتين المختلفتين ومنشاء الاشتباه اشتراك

لفظ الذاتي بين المعنى المذكور هاهنا وبين ما يكون مقتضى للذات والظاهر امتناع حركة الجسم الى

جهتين مختلفتين ظ في الحركة الاينية والوضعية دون الحركة الكمية والمراد بالتضاد التضاد

المشهوري ولذا كانا الى جهتين متقابلتين كان بينهما التضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية

اثنتين انحصر الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد

وهو الخفة ولها القسرية والنفسية فيختلفان بحسب اختلاف الحركات القسرية والارادية

هذا اقول والحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما

في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر

المرمي الى فوق فان فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظ وميلا الى جهة السفل الخ والالم

يختلف في السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة واحدة

حركة از مکانی بمکانی

مثل حرکة جسمی ...

مثل حرکة کننده بدن در جهت

مثل حرکة کردن برودت بیبوست و حرارت حرکت کنند دروی

لان هذا الاختلاف لا يحكم باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار ما عاوق ما هو حي كي ثم
لاتي دى بالفرض ولا باعتبار ما عاوق اذ فصل اذا المفروض ان لا ميل فيه الى جهة السفل واعترض عليه
الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ واستدل بوجه اخر وهو ان الحلقة التي يجذبها
جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد منهما فعلا متساويا لما
جذب الاخر ولنسم ذلك التعاوق نقض المدافعة فانه غير موجود في كل منهما كلا من غير ان كالاصل
الصحيحة الجاذب فانه ما لم يفعل المجذوب فعلا لم يصر مجذوبا فوقة ما انفعل بفعل الاخر فادن قد فعل
فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما بحيث لو خلي عن المعارض
لاقتضى الجذب الى الحلقة الى جهته وما فيها لا يميز بها عن الحركة في تلك الحلقة فثبت وجود شي
يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها كانت تكون التحرك الى العلو او السفل وما فعله
الجاذبان ليس كذلك فاذا هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لما وقف وهي ذو الميل في وعدمه
يريد ان من ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدأ ميل ما في ذاته سواء كان
طبيعيا او نفسانيا لقول البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم القابل للحركة القسرية لتساوي حركة
الجسم ذي الميل وحركة الجسم العديم الميل واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا
بالقسر عديم المعاوق اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض
جسما اخر فيه ميل معاوق يقطعها وبين انه يقطعها في زمان اطول ويمكن جسم ثالث فيه ميل اضعف
من الميل المفروض اولا نسبته الى الميل المفروض اولا نسبة زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا
فيكون حركته في زمان عديم المعاوق متحرك بالقسر مثل مسافة فيتساوى حركتا مقسورين ذي ميل وعدم

وغير ذي ميل وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه كيفية هذا المقام بما لا مزيد عليه من النقض
والابرام فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند الاخرين المعتمد عند المتكلمين هو جنس
متنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتمايز
ويختلف باعتبارها فيصير الاعتمادات مختلفة اذا كانت الجهة متعددة ومختلفة اذا كانت
متعددة ومنه الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد ما نسبته الى جهة السفل
واخرون منهم جعلوه مغايرا للعرض عند طائفة اخرى منهم الثقل جار كجنس الاعتماد وهو عبارة
عن كثرة الاجزاء فكلما زاد انضمام اجزائه كان اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد الى
اعتماد لازم وهو اعتماد التقيل في جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو
ما عدا الاعتمادين المذكورين مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويقتضي
الاعتماد والى المحل لا غير لان الاعتماد عرض وكل عرض يقتضي الى المحل ولامتناع حلول عرض في محلين كان
الاعتماد مقصورا الى المحل لا غير وهو متفق عليه ولنا تعين ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا ويتحقق
صوارفنا فيكون صادرا عنا بحسب قدرتنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط وبعضها
بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد عنه اشياء بعضها يتولد عنه لذاته يعني بلا واسطة
وبعضها يتولد عنه لا بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة قد يتولد عنه لذاته بلا توقف على شرط
وقد يتولد بشرط فهذه ثلثة اقسام الاول ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان
فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات
فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته
لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن السبب المتولد عنه

رجل طلق الوجه وطليق الوجه وقد طلق بالضم طلاقة ورجل طلق اليدين اي سمح حتى السماح والسماحة الجود

ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات مطلقا يعني سواء
كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الامور التي يدرك
بالبصر مطلقا هي الضوء او اللون والاطراف والحجم والبعد والوضع والشكل والتفرق
والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل و
الظلمة والحسن والقبح والتشابه والاختلاف وهذه الامور راجعة الى ما ذكرنا فالتفرق
داخل تحت الوضع والنقوش كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة
والانحناء والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك
والبكاء داخلان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة
تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك
واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا اعني المبصر
بالذات عند الجمهور هو الذي عد من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد ضعف
فمنهم من منع المبصر اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من ادعى
وزعم ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار
غيره ويتوقف ابصار غيره على ابصاره وذلك هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف
ابصاره على وجود الضوء وابصاره فلا يكون مبصرا اولا ولكل منهما طرفان اي
لكل من اللون والضوء طرفان اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سنذكره
واما طرفا الضوء فهما الضوء الضعيف والضوء القوي والاول حقيقي اي للون حقيقة
تنبيه على بطلان قول من زعم انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل

انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء
فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جدا وليس فيهما تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب
عليه لون بل يخالط تلك الاجزاء هواء والاشعة فائضة من الاجرام العلوية وتنعكس
تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس
يخيل البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير
يرى ذلك الشعاع كانه لون ابيض فاذا رأى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين
الشيء وشبيهه فيحكم بانه بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس ببياض ويكون
البياض فيهما تخيلا لا محسوسا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ناعما بل هذا اولى من الثلج وزبد الماء
لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل من الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل
ومزاج يقتضي وجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج المدقوق لان اجزاءه يابسة صلبة لا يتصل
بعضها ببعض حتى يجري بينها فعل وانفعال والسبب في ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه
يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه
تصغر الاجزاء ولا تماسها والزجاج لا يمكن حصوله به وزوال السواد يحصل بضده وذلك اي بسبب عدم
غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة
الهواء ومنهم من قال انما يوجب السواد اي يوجب تخيله ما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا دخل الى
الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس شفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا والمراد الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل
ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان البياض

ناعما اي لينا

ينسلخ والسواد لا ينسلخ والثاني ان البياض تقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب
ان يكون عاريا عنه ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب
وبانه يجوز ان يكون الحقيقي منه مفارقا والبعض الاخر زوال سببه فالاول لعدم سبب الثاني وبانه انما يقبل
من البياض سوى البياض الذي فيه غلط غير قادر عليه وان اريد بالقبول الامكان الخاص فيفعل
فالكبرى ممنوعة والمحقق على انها كيفيات متضادة قد يكون شديدا الضعيف كونها متعلقة في الصور المذكورة
بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا شك ان اختلاط الهواء بالمشف
سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق
فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه لانه صار اثقل
وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم تصفى
حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي وبالغ في تصفيته ثم
تخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف
بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لانه شفاف تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يخف بعد الابيضاض لكنه
لا يخف الا بعد الابيضاض وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار دون البحق والتفويل مع ان
تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء
المضيء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق الاتخاذ من البياض الى السواد حيث يكون من
البياض تارة الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى
الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب منه الالوان فان لم يكن الا سواد
وبياض ولا حصول للبياض الا بمخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض

والبياض الا الاختلاف في طرق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس
الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاف اختلاط الشفاف
بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة وجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما يعكس من
الاجزاء الشفافة وجب ان لا ينعكس الا البياض وذلك لانه في الوجهين على ان سبب اختلاف
الالوان ليس تركيبها هو المركب من السواد والبياض انما يدلان على ان سبب
البياض ليس تركيبها هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في المقدمتين نظرا لجواز
ان يقع تركيب السواد والبياض بتخييل كان او تحققا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد
عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاها السواد والبياض المتضادان
بين طرفاه اللون السواد والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما متواردان على
موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وبينهما غاية الخلاف وما يتوهم من السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فغلط لانه لو اجتمع السواد والبياض فعند اجتماعهما
لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام
بطلت بامرنا اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية
البياض اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عند الحس زمان الاجتماع كحاله عنده
زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته
هو البياض او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد والحصر يلزم عدم اجتماعهما
فلان الذي لم يبق على صرافته منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم
ان لا يكون شيء منهما موجودا البتة بل الموجود لون اخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم

من عدم بقاء شيء منهما على صرافته التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد او اضافة في نفس جاز
ان يكونا موجودين معا وتركب منهما لون آخر متوسط بينهما ويكون المدرك للحس تلك اللون المركب دون
كل واحد منهما او احدهما وهو توقف اللون على انتفاء الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء
شرط رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء وقالوا انما يحدث اللون
في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو عدم وجوده في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل
فيه عند تحقق الضوء اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى الجسم في الظلمة وذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق
عن رؤيته وهو الظلمة او لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الظلمة عدم ما من شأنه الابصار فان الجالس في غار مظلم
يرى حاملة في خارج الغار اذا اوقد نارا او وجد بان عدم الرؤية لاشتراطها هو الضوء المحيط بالمرئي
وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى عليه بياض
ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء قوي يرى منه بياض شديد واذا وقع عليه ضوء اقوى يرى منه بياض اشد
وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف مبنية على ان ذلك الجسم يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب الضوء
لذلك اللون في القوة والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فينتج من ذلك
ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء
باسرها فقدت الالوان كلها واما قلنا تجد من ذلك ولم لا يجوز [illegible] الاحتمال ان تكون
ان اتحاد اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند اتحادها بالحس لا معادلتها مثل لا يراق الحول
لنا والضوء التي يكون اللون طبعة عرضية وطبيعي من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبعة في الظلمة
فيوجد اللون في ضمنها الا ان الحس يحكم بما ذكرنا هو اعرض عليه بان التفاوت في المثال
المذكور ليس الا في انجلاء اللون الواحد بالبعض عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون

لما كان الكثافة وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء ضعيفا كان الكثافة
وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور فيتوهم من تبدل الانكشاف تبدل
المنكشفات والحاصل ان الواصل الى الحس المشترك تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك
اللون مع ضوء شديد ولما كان المجموع الواصل ثانيا بسبب شدة الضوء وقوته اقوى واجلى
من المجموع الواصل السابق الاول توهم ان اللون فيه اشد منه في الاول ولكن اذا انضم وذلك مما لا
لتمييز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء
ليس شرطا لوجود اللون بانه لو قيل الجسم بالضوء بحيث شرط لوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا
بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط التوقف منعناه وان اراد المعية
او الاعم فهو غير محال ثم ان المصنف صرح في وقوع الضوء [illegible] ان اللون يكون البلور اذا وقع عليه ضوء
اي الضوء واللون متغايران حسا اي المتبادر الى الحس [illegible] من الحس وذلك لان الجسم الابيض
او الاسود اذا وقع عليه ضوء الشمس يجد الحس بواسطته شيئين على سطحه احدهما ظاهر للحس
والاخر ظله بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون
بل هو عبارة عن ظهور اللون ففي المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد وقد ظهر
للحس وقالوا الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت
مراتب الظل بحسب مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من مراتب
الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس
هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم واستدلوا على ان اللامع بالليل مثل
اليراعة يرى مضيئا في الظلمة ولا يرى كذلك في ضوء السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا

ولا يرى الضوء في ضوء القمر ثم القمر يرى ضعيفا ضوءا اشد منه او لا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا لان
الحس يضعف في الظلمة وكان للامع بالليل قدر من الظهور ظن ان ذلك الظهور كيفية زائدة على
لونه ثم اذا انمحى بنور السراج ونظر الى اللامع لم ير له لمعانا لزوال ضعف البصر وكذا الكلام في السراج
والقمر فعلم ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء
الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره وقال الامام لا يبعد ان يكون لما
ذكره ثابتة اختلاف احوال الادراكات لكنه مع ذلك مبني على ان الضوء كيفية وجودية زائدة على البياض
والسواد او قد يتبادر كان في الصورتين [illegible] في جهتيهما [illegible] الاكثر [illegible]
لجواز اشتراكه [illegible] ظهورها عند الحس [illegible] اما شهادة الحس [illegible] ولو كان
الظلمة وقع عنده ضوء يرى ضوءه وليس الا ان [illegible] فلا يكون الضوء ظهور اللون فالجواب ان الشدة والضعف
المتباينان نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف
يكون الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون [illegible]
الكلام في بطلان الشدة والضعف بكون من كل منهما الاشد والاضعف المتباينان نوعا
على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد الشديد [illegible] يخالف الضعيف [illegible]
اما ان يكون الاختلاف بينهما بالفصل او بالعوارض [illegible] والاول [illegible] التفاوت في السواد
[illegible] فقطعا ان التفاوت في السواد [illegible] الاول يكون الاشد نوعا
[illegible] الضعف واعترض عليه بان السواد [illegible] من ان المقول
بالتشكيك من عوارض [illegible] الافراد [illegible] الاول ان نسبة الماهية
وذاتياتها الى الجزئيات [illegible] السواد فان جميع الجزئيات [illegible] ذهنا وخارجا

لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وبرتفع بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدم
عليها ذهنا فلا يكون الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى او اشد وتقدم بعض [illegible]
على البعض [illegible] وجود [illegible] فان نسبة الماهية الى الجزئي المتقدم بالوجود [illegible]
الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية وذاتياتها [illegible] الجزئيات [illegible] بل المقول بالتشكيك
من العوارض [illegible] الدليل [illegible] الامر [illegible] كان جميع الجزئيات [illegible]
في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور [illegible] ولا [illegible] ولا تقديم على الجزئيات
ذهنا فلا يكون الامر الخارجي [illegible] الى شيء من الجزئيات اقدم او اولى او اشد [illegible]
تساوي الجزئيات في هذه الاحوال [illegible] التشكيك في الامر الخارجي كان المنع [illegible]
المجيب [illegible] هو الجواب [illegible] ان الامر الذي به يحصل التفاوت حيث يوجد في الا
دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يحصل التفاوت فيها بل كانت في الكل على
السواد وان كان داخلا فيها لم يحصل اشتراك الاضعف فيها الا [illegible] الاجزاء [illegible]
التي توجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا او الا لم يكن
تفاوت النوعين في نفس الماهية فان قيل [illegible] العارض [illegible]
حامل الشدة والضعف [illegible] الاشتراك [illegible] ضعف
[illegible] واما مجرد [illegible] التفاوت [illegible] مفهوم العارض [illegible] السواد [illegible]
في [illegible] دون [illegible] كانت [illegible] مفهوم العارض لم يكن ما في [illegible]
والا كان مفهوم [illegible] السواد [illegible] المعروض [illegible] الاشد وان لم
[illegible] العارض [illegible] الضعف [illegible] عدم دخوله في مفهوم العارض [illegible]

في جميع الموضوعات ولقائل ان يقول فيتوجه منعه على الدليل المذكور على امتناع تفاوت المهية
انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في مهية بعض الموضوعات فلم لا يجوز التفاوت
باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار والخصوصيات
الخصوصية التي في نور الشمس ايضا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس ومع هذا التفاوت بحسب
وتوجيه المنع انا لا نسلم ان التفاوت لو كان اذا كان بخارج عن المهية كانت المرتبة في الكل على السواء وانما
يلزم لو لم يكن تلك الزيادة من جنس المهية واذا تحققت فلا عبرة لكونها داخلا في مهية الموضوع
حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت كالسواء لا عبرة لكونه من جنس
العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وخاص الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور
وبياض وحرارة ولا نسلم مثل ذلك في المهية وذاتياتها واي اصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي
التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان ما يقابل التفاوت لزم عدم تفاوت
شيء من المفهومات في افراده سواء كان عارضا لها او ذاتيا وهو بمعنى النقص وان لم يكن بل انما
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
مطلقا متمسكا بالدليل المذكور ويجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في المهية وذاتياتها نظرا
الى عدم دليل الامتناع وادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في المهية الخطية
وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن
داخلا في ماهيته وان ادعي التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا
في مهية الاشياء وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن يتم جميع المقالات على الدليل
المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به التفاوت من جنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض الانواع

الانواع وقد يستدل بان السواد الذي في محل على حد من الشدة او الضعف يرى شدته في كل آخر
كل منهما كتب الانواد بحصر ما فالنا للتكيف الا خرج المهية وضعفه لجواز ان يكون كل منهما صنفا نوعا
لا خرج في المهية لو كان الحق ان الضوء جسم الجسم الفصل ضد المحسوس عن بعض الحكماء ان الضوء اجسام
صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم
اما الكبرى فظاهرة وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك تبعا للمحال واما الصغرى فلان الضوء يتحدر
من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما ترى في السراج المنقول من موضع
الى موضع وينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل
للمضيء مقابلة الجسم الكثيف المضيء عند حدوث الضوء فيه فتوهم حركة فيه وسبب التوهم التتالي لا دل
ان حدوث الضوء في الجسم لما كان بسبب مقابلة الجسم العالي فتخيل انه انحدر من العالي
الى السافل واما ما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء
من الشمس غير محسوسة لا يتصور فيها ذلك واما في الانطباع ان صدوره في الجسم المقابل لما كان تابعا
لوصوله من المضيء وهو ذاته او بحيث اذا زالت مقابلة المضيء الى مقابل آخر زال الضوء عن الاول
وحدث في ذلك الآخر ظن انه تبعه في الحركة وينتقل من جسم الى الجسم الآخر واما في الانعكاس فهو
ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء كالجسم كان المستضيء شرطا
فحدوث الضوء فيما يقابله ظن انه تحرك منه الى ما يقابله والنقض بالظل
فانه متحرك ومنتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان اجابوا بانه لا حركة بل يزول
من موضع ويحدث في موضع آخر بحسب تجدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا
الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما لكان محسوسا بالبصر لكان ساترا للجسم الذي خلفه

استضاءة ودل

وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا للمحسوس الذي هو من جملة المبصرات ضد ذلك فان المرئي كلما كان
اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر ولهذا اي ولاجل ما ذكرنا لم يحصل ضد المحسوس فان
الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان
كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان صفيحة البلور او الزجاج تزيد ما خلفها
ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة الخطوط الدقيقة او تحسن
بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة لشدة الاحساس بالحجم لان الحس يشتغل به فكلما
كثر كان الاشتغال به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه او لا يرى ان تلك الصفحة اذا
غلظت جدا اوجبت لما تحتها سترا وان الاستعانة بالرقيقة منها انما هي للعيون
الضعيفة لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة عليها بتين في موضع دون القوية بل هي تحجب
لما عن روية ما وراءها الثالثة لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى جهات مختلفة ضرورة انها
ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل وهما لوجه
ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء
من السماء الى وجه الارض في آن لا يعقل والحاصل ان الضوء اذا وقع في البيت
من الكوة ثم سد ذلك دفعة وانعدم يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت جسم
والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو غير ممكن لان المفروض ان لا منفذ
هنا غير ما سد وفناه ولا انعدم انه جسم ولا يلزم ان يكون حيلولة جسم بين جسمين
متعدية لانعدامها فالمنعدم عرض ليس الا وهو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم
بل هو عرض قائم بالمحل بعد حصول شيء في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان

ذاتي

فيها بانه لا يعقل

ذاتي وهو الحاصل من المضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يخص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء
بالغير كما في القمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا
اي ذا نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء
وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة
الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثالث ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة
عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض
والا لكانت مانعة للبصر عن ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة
لمن الابصار من هو في الغار وذلك لتحقق جميع الشرائط في الحائل المانع من الابصار
ان يكون محيطا بالرائي او المرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بانه ليس بمانع بل
الضوء بالمرئي شرط للروية وهو منتف في الغار او يقال الحائل عن الروية هو الظلمة المحيطة
بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس كذلك بل البعد عن تحقق شرط الروية
هو الضوء المحيط بالمرئي لا بعض المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في
ذلك بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي مسلم لو كانت مانعة لكان ذات الشيء مانعا عن الابصار
لا فيما يكون الشيء مانعا بالغير او بغيره ويستدل بانا اذا فقدنا ضوء الجسم عن النور من غير انضمام
صفة اخرى اليه لم يكن هناك الا هذه الظلمة التي نحن فيها امر محسوس في الهواء وليس هناك
امر محسوس لا يرى انا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة
ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا في عيوننا فكذا حالنا في هذه الحالة انا لا نرى شيئا

السوء ناقص النهار وسوء الصبح اي اضاء
واسفر وجهه حسنا اي اشرق حق

انه مانع دل

فنسمعه انا نرى كيفية كالسواد وكذا الحال فى تحقيق الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون بكونها
وجودية بقوله وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان
الجعل كما يجعل الوجود يجعل العدم اى ليس كالعمى الخاص وانما المنافى للمجعولية هو العدم الصرف
ومنها المسموعات وهى الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع او القلع بشرط
المقاومة يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات وهى كيفية تحدث فى الهواء بسبب تموجه
المعلول للقرع الذى هو امساس عنيف او القلع الذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء كذلك بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون
وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل واذا انتفى انتفى كما يجد الصوت
مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق والالات الصناعية وينقطع بانقطاعه
وكذا الحال فى طنين الطست فانه اذا سكن بالقطع انقطع بانقطاع تموج الهواء قال الامام
الدوران لا يفيد الا الظن [illegible] المطلوب [illegible] على ان الدوران ههنا ليس
بتام لانا وجدنا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكرتم
انما يدل على عدم الصوت فى بعض صور ما عدم فيها التموج ولا فى جميعها فلا يفيد ظنا ايضا
واجيب بان الحس وبعض التجربات ونبع الحدس القوى من اللوازم انما قد يفيد
الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال فى كثير من المسائل العلمية
يستعان فيها بالحدس الصائب فلا يقوم حجة على الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع
والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التى يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى

او القالع

بقيت ان ذلك الا من فلقة اى فاذة

الى الجنبتين وينقاد لذلك الهواء المنفلت ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور
وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهى الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت
ولا يبعد انه كالحجر الملقى فى وسط الماء [illegible] انهم يجعلونهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج
والوصول الى السامعة سبب [illegible] بل لوجوده فى نفسه بناء على ان القرع وصول القلع
لا وصول [illegible] آنيان فلو كان [illegible] سببا للصوت لانه زمانى ورد ذلك بان التموج ان كان
آنيا فلو يجعلوه سببا للصوت الزمانى وان كان زمانيا فهم جعلوا القرع والقلع الانيين
سببا لحصول الانى سببا للزمانى لا نم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة
او جزء اخيرا منها فلا يلزم ح ان يكون الزمانى موجودا فى الآن فى الخارج متعلق بحصولها
يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات الحاصلة فى خارج الصماخ يعنى ان الصوت يحدث
فى الهواء الخارج عن الصماخ [illegible] الهواء الداخل فى الصماخ فقط على ما توهم بعضهم
من ان التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث فى
الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له فى الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك
انه لو لم يوجد الا فى الصماخ لما ادرك [illegible] جهته وهيئته من القرب والبعد لان المقيد
ان لا وجود له فى مكان وجهة خارج الصماخ واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت
نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز
ان يحصل ادراك الجهة لاجل ان اثر الهواء المتموج يجيئ منها وتميز القريب والبعيد لاجل
ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة والمسافة
لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك

ولا يبعد ان

لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيخفى الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى
ويعرف انه قد جاء من يمينه بسبب انقطاعه بان الهواء المسموع لا يصل الى اليسرى الا بعد
الانعطاف عن اليمين ولو صح ذلك لزم ان يشتبه القوة والضعف بالقرب والبعد
فلم يميز من البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوتين المتساويين في
القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد
وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى
الصماخ لان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات انما يكون اذا ادركت
الاصوات في امكنتها البعيدة في مكانها البعيد والقريب في مكانها القريب لكن وصول
الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخ شرط للاحساس على ما مر مفصلا فيجب
السماع فقد قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل اذا وقع الهواء المتموج
بتموج الصماخ ولذلك يحصل من الابعد في زمان اطول لكن مجرد ادراكنا الصوت القائم
بالهواء القارع للصماخ لا يحصل لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع
الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة التي منها ورد الى
الصماخ قال ومن ههنا عند غفلتنا لا نعين هوا تارة فندرك الصوت الذي هو عند
الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم اذا انتبهنا لكي نتتبع تابعنا فيتادى ادراكنا من الذي
وصل الينا الى ما قبله فانتبهنا من جهته وبعدا وقربه فان كان قد بقي منه شي موجود ادركناه
الى حيث ينقطع ونعرف حيث ندرك الوارد ونتورده وما بقي منه موجودا وجهته وبعده ونورده و
قربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق في المسافة اثر نبهنا على المبدا لم نعلم

عطف تفسير الاثر اي لفظ واحد وهو مردي

لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي منه ولذلك لا نفرق في البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالي
الجو ومن دوي الرحى التي هي اقرب الينا ونفرق بين كلامي رجلين لا نراهما وبعد احدهما
منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاميهما عرفنا قرب احدهما وبعد الاخر قال الامام
هذا ما سمعوه في هذا المقام وقد بقي فيه شك وهو انا نجد ان السامع يتتبع من الذي وصل
الينا الا ما قبله وقبله ولكن ندرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانا نعرف ادركه بالسمع
اصلا وان لم يكن الجهة مدركة له لم يمكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له فبقي ان
يكون مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك
بالسمع لا يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب
بان الصوت اذا ادرك من جهته علم انه في تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت
حاصلا فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة وادراك الرائحة من جسم انهما منه
وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت
لوجوب ادراك الهيئة الصوتية على ان الصوت عرض غير قار الاجزاء في الوجود ولا يمكن بقاء
الجزء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني بل يوجد اجزاؤه على سبيل التجدد والتقضي
كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة
التي نتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا [illegible] فيستلزم سماعها
اما دفعة او على حسب الهيئات الحكمية بالترتيب بينها وهما محالان [illegible] او على ترتيب
معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان الحروف [illegible] مثل ابتداء على هيئة
المخصوصة دون تقابلها [illegible] ترجيح سماعها في البقاء [illegible] ولا ترجيح بلا مرجح

علم ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف
هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت ورد هذه العلاوة بان حال تلك
الاجزاء كحال الحروف بعينها [illegible] تعاقبها فما يتوهم من بقاء الصوت [illegible] ان من كان
قريبا من الصوت يصل اليه حصة الهواء الحامل للصوت فيسمعه [illegible] الى من كان بعيدا
فيسمع ذلك الصوت بعينه [illegible] ان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه
فان كل هواء من تلك الامواج [illegible] اخر صوت مثل الاول [illegible] هذا هو
الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار
بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج الى خلف [illegible] التموج الاول صوت من
ذلك صوته هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة ليصير باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت
كيفية بها يتميز عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية
العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند اخرين
[illegible] قيد المماثلة في الحدة والثقل اي الزير والبم احترازا عنهما فان
كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت اخر تميزا في المسموع لكن في الصوتين يكونان مختلفين
بالحدة والثقل [illegible] ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون مابه التميز مسموعا بل
ان يحصل به التميز في نفس المسموع [illegible] كالحروف كذلك
مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها [illegible] الا ان
في التعريف بين الحدة والثقل وبين الغنة حينئذ [illegible] الا ان تميزا في المسموع
دون الاخرين [illegible] اما مصوتة او صامتة الحروف اما مقصورة وهي التي

تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت حركة متولدة من اشباع
ما قبلها من الحركات التي تناسبها فان الضم يجانس الواو والفتح للالف والكسر للياء
واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة [illegible]
المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يمكن
الا مصوتا لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة التي قبلها فتحة والاطلاق اسم الالف
على الهمزة بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون
صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه [illegible] بالذات او بالعرض
[illegible] الحروف [illegible] الحركة والسكون كالياء من
الكسر [illegible] من الحركات [illegible] كالتاء والميم فانهما
حقيقتان مختلفتان [illegible] ومختلفين او بالعرض
كالياءين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان احدهما [illegible] فانهما
تتفقان في الحقيقة [illegible] بحسب العارض وينتظم منها الكلام [illegible] فان الحروف
اذا تالفت [illegible] والموضوع [illegible]
تام خبرا او انشاء [illegible] الكلام [illegible] من هذه الحروف
ولا تعقل كلاما غيره [illegible] الكلام النفسي [illegible] الحروف [illegible]
القائم بالنفس الذي [illegible] كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا [illegible] الارادة [illegible]
المشهورة [illegible]

احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة وانتفائها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك
النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين الاول وفي الامر الصادر عنه او النهي
هناك شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام
الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء
العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في النهي واما ما يعتقد الاشاعرة فانما لاعتقادهم ثبوت كلام نفسي
تقليدا او لما ان المقصد الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وحصروه فيه تنبيها على انها التي يتوصل بها اليه فكانه هو المستحق لان يسمى باسم الكلام وقالوا […]
يتحول من النسبة احد طرفي الخبر الا وقد قام بنفس المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه
بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا […]
لا يفعل المامور به ليظهر عذره […]
الامر لا حصول ما طلب فيها […]
واعترض ايضا فيقال المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل
يريده في صورتي الاختيار والاعتذار […] النهي بل صيغته فقط
اقول والحاصل ان مدلول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صوره
الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات
التسعة الحاصلة من تفاعل […] المطعومات واصولها

واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل
في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان فعلت في اللطيف
حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت
في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية
المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة
وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون للطعم حصول […]
يسير حسي والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في نفسه لكن لشدة الالتحام بين
اجزائه ولا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه
بطعم كالحديد والنحاس فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار
الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع اذ المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة
والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون لكل واحدة من تلك
المراتب فاعلا او قابلا طعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في عدة
محصورة فضلا عن التسعة المشهورة […] القرع والحنظل التي يحس من كل
منها طعم لا تركيب فيه وليس من التسعة المذكورة والجواب الاختلاف بالشدة والضعف
ان اقتضى الاختلاف في النوع فانواع الطعوم غير محصورة وان لم يقتض كان القبض
والعفوصة نوعا واحدا اذ لا ظاهره وباطنه […] الافيون مر بارد والعسل
حلو حار والزيت دسم حار […] حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة

وجه (?)

لم يقم عليه برهان ولا امارة يفيد غلبة الظن ولهذا اهمل مباحث الطعوم وعابوها
عن الدلائل الا ان بعض المحصلين ذكر في مباحث كيفية الحدوث مناسبات ربما
اوقفت بعض النفوس فلنا بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام
التي يدركها او من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة يحدث تفريقا ولا شك
ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة
غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها انقص
الطعوم وابعدها عن الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده من
الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة
مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان
الحرارة المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلاجرم يكون الكيفية الحادثة في غاية البعد عن
الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة
دون ما ذكرناه اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنها تكون في غاية فان القابل
اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها من النفوذ فيغوص فيه فتفرق اجزاؤه فيضعف
التاثير لعدم اجتماع اجزاء الحرارة ويكون التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه
غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملائمة وتفعل الحار في القابل المعتدل الملوحة
وهي بين المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظم والصغر فلا
يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملائمة واقوى من الحرافة ولان

ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي المرارة والحرافة يميل المعتدل الى المرارة مرة والى الحرافة
مرة اخرى اعني يكون طعم المالح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة
بحيث يتخيل انه حريف ولهذا انه اذا اخذ لطيف من ماده مر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة
وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية
محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت مرت ومن
هذا السبب يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يتخذ الملح من الرماد والقلي والنورة وغير ذلك
بان يطبخ في الماء ويصفى ويطبخ ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه و
البرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا
لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بتوسط
التفريق اشد في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
يتفاوت في عدم الملائمة بحسب مراتب التكثيف في القوة والضعف فتفعل البرودة في القابل
الكثيف العفوصة لانه يتضاعف التكثيف اعني ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ
ويقاومها فيجتمع اجزاء البرودة ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث
منه العفوصة التي تقرب من المرارة في المنافرة وتفعل البارد في القابل اللطيف الحموضة
لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه ويكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف
فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمتها اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة لان الحموضة كيفية
من فعل البارد في اللطيف فان التمر الحقيقي لشدة برودته وبكثافته كلما ازداد ماؤه ولطافته ازداد عدلا
قبولا بسخان الشمس المنضج ازداد حموضة وتفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم

٢٥٢

اللازمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف
واكثر من تكثيفها في اللطيف على ما مر بما يحدث فيه بكيفية عدم ملايمتها بين بين وهو القبض
وكونه في عدم الملايمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان العفص يقبض ظاهر
اللسان وباطنه معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون
النفرة عنه كتلك النفرة والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة تفعل فعلا ملايما وذلك لانه
لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم ملايم
وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل لصحة
اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملايما جدا وهو من التفريق والتكثيف البينين فيحدث هناك
كيفية هي في غاية الملايمة اعني الحلاوة والتي هي اشد الطعوم ملايمة لفرط المعتدلة والذة وانتهاها
عند القوى الذائقة وفي اللطيف الدسومة لعدم المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل
فينفذ اجزاء الفاعل فيه وتفعل فعلا خفيفا فلا يحدث فيه الا كيفية ضعيفة ملايمة هي الدسومة
وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة [illegible] تاثيرها في القابل المعتدل
اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيحصل هناك كيفية ملايمة الا انها
هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان ... لا تؤثر في الذائق لضعفها و الجسم
الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بكيفيته لعدم تاثير الحامل
المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر
فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحريفة ثم المرارة ثم الملوحة لان

لان الحريف اقوى التحليل من المر ثم المالح لانه مر مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل على ذلك تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح المر اسخن من الملح
الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو تكون اولا
عفصة لشدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا حتى ان الخموضة مالت الى القبض ثم الى الحموضة
ثم تنتقل الى الحلاوة وقد [illegible] وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا
منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل
على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة وقد تركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك بحسب تركيب اجسام
ذوات طعوم بسيطة بحسب المراتب التي لا تحصر وقد عرفتها ... بطعم واحد مركب
من تلك البسايط واما بسبب تركب الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب
كثيرة على جسم واحد واقتضى كل واحد منها طعما من تلك البسايط يحصل فيه طعم مركب منها
ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركيب المذكورين كثرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم
المركبة بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة
وقبض كما في الحضض وكالزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة كما في السبخة ومن الطعوم
المركبة ما ليس له اسم مخصوص كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب
من المرارة والحرافة والقبض كما في الباذنجان ومنها ... الاحرى
الموافقة والملايمة ... وذلك بحسب الاشخاص ولان الملايم
بشخص قد يكون غير ملايم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار ما يقارنه من طعم كالرائحة الحلوة

نفوذه

ركبه

استعدادات

او رائحة حامضة وقد يطلق على تلك الاسم باعتبار الاضافة الى محله كالتي رائحة الورد والتفاح والا
المتوسط بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدادية اي التي
من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة
او سرعة وهو ذي طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال
اي التهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان انواعها ثلاثة ثالثها
الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة متعلق بامور ثلثة الاول العلم
بتلك الصناعة والثاني القوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية والثالث
كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال
نعم لو قسم الثالث بحسب ما صدق عليه الاستعداد اي القابل للانفعال واللاانفعال
الشدة خرج عنها اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا فلذا معنى
الذي قابلا الاخر انكشفت لك هو ويصح ان يكون قسما ثالثا وهذا الامر اعتباري اتصف به
الشيء ثم انه ... يتفاوت بها حال ... القبول بالنسبة الى الفاعل قربا وبعدا ...
الامور ... اما الاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه
المتفاوتة بقرب القبول وبعده من باب الاستعداد ... المستلزم لترجيح
معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات يرجح اللاانفعال وبعضها الانفعال
وهما نقيضان ... كانت الاستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا لو
بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فبطل ما توهم من ان المتوسط ههنا ليس حقيقيا
ولا مجازا لكون الملاحظة من حيث العلم والنفس ... النوع الثالث من الكيفيات

مصارعة
کشتی گیر

من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها تكون من بين الاجسام
للحيوان دون النبات والجماد فلا يمنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب والملك
وغيره ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا كانت غير راسخة سميت حالا
بينهما ... لا يكون الا بالعرض بان تكون الكيفية حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية العلم ... التصور واما
جازم ثابت مطابق ... العلم يطلق تارة ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان
اذعانا وقبولا للنسبة يسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز النقيض
يسمى ظنا والا جزما واعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان
كان مطابقا له فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك يسمى يقينا والا تقليدا فان قيل
لو فسرت الثبات بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات لان
النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف
وان فسرت الثبات بعدم الزوال لم يكن مخرجا للتقليد مطلقا لانه قد يكون غير
الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مباديها كانت كالضروريات
في امتناع التشكيك فيها وان ذهل عن مباديها كما في المسائل الهندسية والحسابية
فانها اذا ايقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها شك وان غفل
عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق اخرى ويراد به
ما يتناول التصديق والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب
لمحلها تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيض ذلك التمييز فخرج ... وهي ما يقوم بغيره ... يتناول

العلم وغيره وقوله يوجب لمحلها تميزا اى يوجب للمحل الذي هو النفس تميزا للشئ كرج الصفات التي توجب
تميزا لمحلها التي تحلها التميز عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتياز
محلها عن العاجز لا تميزه للشئ بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وغيره معا وقوله لا يحتمل
متعلق التميز نقيضه كرج الصفات الادراكية التي توجب لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه
كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا زيد قائم فقد حصل لنا تميز متعلق بنسبة القيام
الى زيد اعني ايجابها ولكن ذلك التميز يحتمل متعلقه بذلك النسبة نقيضها وهو سلب تلك النسبة
في صورة الظن بسلب القيام عن زيد بحتمل السلب بجميع انواع احتمالا بان السلب بان يخطر بنا
في الحال في صورة الجهل المركب والتقليد وان لم يكن في الحال لكن يمكن ان يلوح امر يوجب
ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في المحل من الصفات الا التصديق الجازم المطابق
الثابت اعني اليقين وتناوله التصورات بناء على ما زعم بعضهم من ان التصورات
لا نقائض لها ... بحيث التقابل ... هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون
التصديق اعني النفي والاثبات علما بالوجدان وان لا يكون التصور الذي هو علما بالوجدان
فالجواب الاتي كما هو المنقول عن بعضهم انه لا يمكن معرفة حقيقة العلم الا كذا
اى ولا كد العلم لانه يعسر التصور والتحديد بما يكون الكسبي وما ذكره في موضع الموقوف
توقيفه بحسب اللفظ او الاشياء التي ... هو يوقف بحسب اللفظ كما اشرنا اليه
في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم
انما يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا معلومية حقيقة العلم والموقو

والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور وينقسم الى الضرورة
والاكتساب اى ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب والمراد بالكسبي
هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب والضروري بمقابلة بمعنى انه لا يتوقف حصوله على نظر
وكسب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير الانتفاء لانتفاء العلم
من الانطباع يستحيل وشاكل من المعلوم والنفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات
باحكام موجودة صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فلا بد له من وجود
ثبوت الشئ للشئ فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس وفي النفس
اما نفس حقيقتها او مثالها والاول باطل لحقيقة المعدوم والمستحيل حتى ... العقل بين
الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء انفسها لا لا شباحها لما ان كشفوا
عن ذلك بان الوجود في النفس من المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير
صحته انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا كذلك
الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بالموجود وعلمنا
بالمعدوم اذ لو كان احدهما بالانطباع كان الآخر ايضا كذلك ... بالمعدومات
ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيما اجيب ان العلم بالاشياء يكون على وجه
احدهما ... حصولها وهو كحصول صور الاشياء في القوى المدركة والآخر ... حصولها
وهو كحصول الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه الارتسام
والانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة
ان انكشاف الشئ على احد لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله

عنده فقوله لا يبقى العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن منطبعا حاصلا عند العالم لا يبقى ان يكون
شيئا حاصلا عنده ولما ذكر من [illegible] عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته ثم حكم بعضهم بان علمه
بالاشياء انما هو بحصول صورها بانفسها عنده ثم الحق ان العلم بالمحسوسات [illegible] صورها المحسوسات الحصول
بحصول صورها في النفس [illegible] اذ لا احساس الا بآلة [illegible] حتى يتصور حصول صورها وقال بعضهم علمنا بالاشياء انما هو بحصول
صورها في مجرد [illegible] وقوله وحصول الكل [illegible] جواب سؤال مقدر توجيهه ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم
وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة
المستلزم حصول النفس عنده [illegible] والتالي باطل قطعا وتقرير الجواب ان العلم بانطباع مثال من
المعلوم وحلوله في النفس [illegible] وكثير من الصفات واتصاف النفس
بتلك الصفات انما كان يلزم ان لو كانت تلك الصفات انفسها حالة فيها لا اشباحها و
مثالاتها وتقرير هذا البحث مستقصى في صدر الكتاب ولا يمكن الاتحاد ذهب بعضهم الى ان العالم
يتحد بالمعلوم عند العلم وذهب بعضهم الى ان النفس انما تعقل اذا علم شيئا اتحد بالعقل الفعال فقوله ولا يمكن
الاتحاد اشارة الى بطلان هذين المذهبين اي اتحاد الشي بالشي غير ممكن لما بينا ان الاثنين
لا يتحدان ويختلف باختلاف المعقول اتفق العاملون بالعلم الحادث على انه واحد يتعلق بمعلومات
متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه
يستحيل ان يتعلق بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا يتناهى
اذ ليس مرتبة من العدد اولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى
وانه محال ورد عليه بمنع عدم الاولوية ونفس الامر وان كانت غير معلومة لنا وبانه لم لا يجوز ذلك
في حقنا كما جاز في حقه تعالى ان لم يكن واقعا في حقنا واختاره المصنف على ان العلم عبارة عن الصورة

زاد اى منعهم

عن الصورة اي صورة من المعلوم في العالم وصور الاشياء المتغايرة متغايرة فقال القاضي وامام الحرمين
يمتنع ان كان المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا يلزم جواز انفكاك
الشي عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والمعتزلة جوزوا انفكاكهما واجيب بانه
يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي حصول تعلقهما بعلم واحد في بعض
الاوقات ومع الانفكاك فان حصل الامكان للمتمكن دائما تجويز الانفكاك [illegible] قلنا
عند تعلق العلم الواحد بهما جواز الانفكاك كاف له ان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين الباهلي
الى ان العلم الواحد [illegible] يجوز ان يتعلق بمعلومات متعددة [illegible] كالعلم الواحد
النظري لانه يستلزم [illegible] النظر ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي
الى وحدته [illegible] الصورة الوجدانية واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد
حاصلين بنظرين [illegible] امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة [illegible]
كون [illegible] جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه صفة
ويكون التعلق [illegible] التعلق بذلك او صفة ذات اضافة فجوز ان يكون الواحد تعلقات بامور
متعددة كالعلم القديم [illegible] والتعلق المتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير ولا يكون
التعلق المجموعي المشترك [illegible] هذا القبيل [illegible] على التفصيل ما ذكره
في نقد المحصل من انه [illegible] تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم
مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء [illegible] ان اراد الجواز الذهني بغير تردد الذهن
فلا نزاع فيه وان اراد الجواز [illegible] على ما هو المتنازع فيه [illegible] ان يسلم [illegible]
لا نعلم كما قال ولا [illegible] اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث قالوا ان العلم

اي رد قول الامام [illegible] ذات اضافة

بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد كانهم
ذهبوا الى ذلك تحاشيا عن لزوم التغير في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما
لا يزال عين علمه بها في زمان وجودها واهل السنة ايضا قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة يتجدد
تعلقها بتجدد المعلومات فتتغير التعلقات فلا تغير في صفته تعالى وهو يبطل بان المعلوم فيهما مختلف
اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يحصل الا مضافا يعني لا يعقل
العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة فيرد عليهم الاشكال
في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب الحكماء الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة
ثم قال من هولاء انه صورة ذات اضافة لوروده على الصورة تلك الاشكال فقط ومن قال منهم
صورة التي توهم على الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع صورتين متماثلتين وتايد بذلك الاشكال
الوارد على الكل وهو هذا المعترض بقوله فيقول الاشكال باجتماع الصورتين المتماثلتين
مع الاتحاد او المعلوم في علم الشيء بنفسه بتجدد العالم والمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين متماثلتين
ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق الاضافة فلا يحصل العلم
لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم
حضوري فلا اجتماع وقد يجاب بان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل و
الاخرى بوجود ظلي وبذلك يتمايزان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري
كاف لتحقق النسبة ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما يغاير كونه بحيث يصح
ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء ونفسه سواء جعلت نفس
العلم او لازمه له وجود عرض لوجود صدقه فيه اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا

لانه لاشك انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا في ذلك الحال كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها
حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض
لصدق حد الجوهر عليها وهو انه ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهو الصورة المعقولة
من الجوهر كالحيوان مثلا وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا
الخارجي بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية للشيء انما هو
باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالحيوان مثلا
حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق
عليه حد الجوهر دون حد العرض واما صورته العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن
بل في الخارج ومعنى وجوده الخارجي وجوده في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها
بل انما يصدق عليها حد العرض فيه ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود الذهني والقيام به وقد استوفينا الكلام في مبحث
الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما العلم اما ان يكون سببا
لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا ففعلته ويسمى فعليا او يكون مسببا
عن وجود المعلوم في الخارج كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا
ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست فعلا لك وهو ضروري
ومكتسب لحصر ان العلم ينقسم الى ما حصوله بالفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في
حصوله الى فكر وهو الضروري واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات ووجدانيات وفطريات
وحدسيات وتجربيات ومتواترات ... الضبط ... الا ان يكون تصورا

٢٥٧

بشرائط الادراك

طرفاها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات
والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير حس او لا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة
بحيث لا تغرب عن العقل عند تصور الطرفين فهو الفطريات وان كانت غائبة فاما ان يستعمل فيها — ان يستعمل فيها
الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها حاصلا من الحس بالاخبار فهي المتواترات
او لا فهي المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيها
لعدم تصور الطرفين كما في قول الحكمي يحتاج الى المؤثر او لنقصان الغريزة كما في البله والصبيان
او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الشرع لا يخلق عليه وهو مذهب الاشاعرة
واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر وتسمى حسيات كالحكم
بان الشمس نيرة والنار حارة محرقة او الباطن وتسمى وجدانيات ومنها ما نجده بنفوسنا
لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا وانفعالاتنا واما الفطريات فهي قضايا يحكم بها العقل
بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ولذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة
زوج لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة
اليه والقياس الخفي المنتج لليقين بها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب
وان لم يعرف ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان
السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية ٩
وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت
من جملة قضايا قياساتها معها قلنا حصل بوجه اخر غير تلك الجهة وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل

حصل هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها
العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ولا يحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لما ترى من اختلاف تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يظهر
دائما جانبه الذي يلي الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع
تواطؤهم على الكذب والمعتبر في الاخبار المتواترة ان يكون المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل
وليعتبر ظ — اليقين به وان كثرت الاخبار عن وقوعه وليعتبر العقل كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها
الاشتباه فلا يفيد تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضمت
اليها قرائن افادت اليقين او فاما يتيقن صدقه فاما يدخل في المتواترات على ما علم
البديه ظ — وجه الحصر وليس من المتواترات لعدم الاشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه بالنظر فهو خارج عن المقسم
وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين
اما باستدلال او حدس من القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات
واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات والفارق
استعمال ظ — على ما ذكر هو استقلال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم السببية
مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا وهو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائميا
ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها
اقيسة مختلفة بحسب اختلاف العلل وماهياتها وقيل الفرق ان التجربة تتوقف على فعل تعقله
الانسان حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه

ره به اخرى لا يحكم عليه بها سهال او عدمه بخلاف المحسوس فانه لا موقف على ذلك ومنهم من جعل اقسام اليقين
ثمانية بالحسي الاوسط فيها هي المحسوس فقط ان كان هذا الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان
حاسة اخرى فهي المشاهدات والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعترض عليه
بوجهين احدهما ان المحسوسات تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما للتصور
الطرفين وكان العقل لا يحصل الا بتصورهما وان المحسوسات تشمل المجربات والمتواترات
نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان كون المجربات
والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات ممنوع كيف وقد نص الامام في الملخص على اشتمال
كل منها على ملاحظة القياس الخفي وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون
المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء
الحدسيات من قبيل الظنيات ... ويمكن اي العلم ينقسم الى ... الانفعالي
عن العالم كعلمه تعالى بذاته والى ما هو ... للمعلوم وهو تابع ... فلا يلزم الدور
اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة لما استدلوا على كون افعال العباد
بان الله تعالى عالم ... فيستفيد ... خلاف معلومه فكان لازما لهم
فلا يكون اختياريا واجابت المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له وقالت الاشاعرة
كيف يكون العلم ... تابعا لما هو متأخر عنه فانه يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني
بالتبعية ههنا التأخر حتى يلزم الدور بل نعني ... والمطابق ... وذلك ان كل
واحد من العلم والمعلوم موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما موازن للآخر
اي توافقا في الوزن والاصل فيه المطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له

ومثال الاول ... صورة الفرس المنقوشة على الجدار الى الفرس بكذا يصح ان تقول انها
كانت ... الصورة بكذا لان ذات الفرس بكذا ولا يصح ان تقول انما كانت ذات الفرس
بكذا لان صورة الفرس بكذا كذلك يصح ان تقول انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا
ولا يصح ان تقول انما كان زيد في نفسه شريرا الا في ... شريرا فالله سبحانه انما علمهم ...
كذلك لانهم كانوا ... كذلك ... الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة فان قيل
هذا الحكم ان العلم تابع لمعلومه ... يكون ... ان لا يكون علم فعليا اصلا اولان
... في العلوم التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان
المطابقة والاصالة فيها للمعلوم الذي ذكرناه انما يتصور فيما بينها وبين الواقع الذي هو
معلومها والعلم الفعلي انما يكون تصورا ولا بد فيه من الاستعداد واما الضروري فيجوز
واما الكسبي فبالاولى ... علوم الانسان كلها بفيضان من المبدأ الفياض
وهو قابل لها لا فاعل الا انه فيضها عليه يتوقف على استعدادات مخصوصة اما الضرورية
فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات ...
... صورها المشتملة على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالعقل الى
مقابلتها ... استعد لان يفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية المجردة
عن المشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقايس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية ولاحظ النسب
بينها وحكم بها فقد حصل له التصورات والتصديقات الضرورية واما النظريات فاستعداداتها
بهذه الضروريات فانه اذا تصرف في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان

٢٥٩

الكسبيات المتوقفة عليها بلا واسطة واذا انقرض في هذه الكسبيات على هذا القانون [illegible]
كسبيات اخر وهكذا وباصطلاح يفارق الادراك مغايرة لجنس النوع وباصطلاح اخر مغايرة للنوعين
الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة الحاصلة من الشي عند المدرك اعم من ان يكون
مجردا او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غائبا جوهرا او عرضا حاصلا في ذات المدرك او في آلته
والادراك بهذا المعنى يتناول اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشي الموجود في المادة
الحاضرة عند المدرك مكتنفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو
ادراك الشي مع تلك الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان
جزئية مخصوصة متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان كليا او جزئيا
وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا
المعنى يفارق العلم مغايرة الجنس للنوع والثاني هو الاحساس فقط وهو بهذا المعنى يفارق
العلم مغايرة النوعين المندرجين تحت جنس واحد لا تحادهما تحت الادراك بالمعنى الاول
فالادراك في عبارته لفظ قابل ليفارق والمصدر بمعنى الادراك وتعلقه على الظلم بالعلة
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول بمعنى العلم بالعلة اما بحقيقتها من حيث هي لا باعتبار اخر وهو لا يستلزم
تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لها وحينئذ يلزم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وذكره للمحصل انا لو تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة
لماهية المعلول وحينئذ كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان ضرورة على القول
بان التعقل ليس عبارة عن حصول ماهية الشي المعقول في العقل وفيه نظر لان تصور العلة انما يوجب
تصور المعلول اذا كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون المعلول لازما بينا

91

لازما بينا للعلة وقد استثنيناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية
المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج لم لا يكون ماهية العلة
موجبة لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج لا انها بوجودها
الذهني يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو الغلط واما بهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول
او علة له وهذا المعنى تعقل العلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث انه لازم للعلة و
معلول لها ضرورة ان اللزومية والعلية والمعلولية من المتضايفات التي لا يتصور تعقل
خواتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما بهيئتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومروضاتها
وما لها في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك
اي على الوجه التام ولا عكس اعني العلم التام بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور
وقد تعلق العلم بالمعلول من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من
ملزومات المعلول فان قيل من معروضات العلة [illegible] ملزومة للمعلول قلنا كذلك هو داخل في المعلول بل
من لوازم العلة على ان هذه القاعدة فان كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول منقوضة عندهم في
موارد متعددة كاثبات علمه تعالى بما لها الموجودات لكونه تعالى مبدأ لها واثبات علم غيره من المجردات
بمعلولاته كذلك الى غير ذلك من المواضع التي استدلوا فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع
كون المبدأ الاول عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره فلا يتم مقصودهم وقد قال
ان تعلق العلم بوجود العلة انما يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول
المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسبب في ذلك ان العلة انما تكون بخصوصها مقتضية
للمعلول بخصوصه والمعلول انما يستدعي لا مكانه علة ما فالعلة مستندة الى خصوصية الذات التي لا

اقتضاء الاثنين خصوص المعلول مستندة الى امكان ذات مخصوصة ولا شك ان الامكان لا يدل على
على خصوصه قيل فالعلم بالعلة يستلزم العلم بمهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة
دون مهيتها ومن ثمه حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال بالمعلول يوجب علما
ناقصا اقول وفيه النظر المذكور آنفا فان اقتضاء العلة معلولها انما هو بحسب التحقق الخارجي وذلك
لا يفيد استلزام العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني نعم
اذا علم ان آ مشتمل على تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا موجود او علم ان خصوصية
ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون العكس فاذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود
لامكان ان يوجد ب بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون
العكس واما العلم بمهية المعلول فلا سبيل الى استنتاجه من العلم بمهية العلة الا ان يكون المعلول لازما
بينا للعلة كما ذكره وهو اتبه بلغت اى مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما
من شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما
في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطا كما في العقل بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب او البعيد او
المتوسط الذي مع عدم العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه هو ولا يخفى
ان عد القريب من تلك المراتب اولى الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة
التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم
الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن
علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان
عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه بل هي بالفعل

من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه عالم بالفعل نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعالم بالقوة نظرا الى التفاصيل
التي في ضمنها وقال الامام ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا وان لم يكن معلومة
لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حاصلا من احوالها معلومة تفصيلا فاما هو معلوم مفصلا وما ليس
بمفصل ليس بمعلوم والجواب ان صور تلك التفاصيل ما حصلت في الذهن محتجبة عن لحظ العقل لم يحدق
نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة وقررها شيئا
فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة حصل له من العلم بها مرتبة اخرى
مفصلة متميزة بالبديهة عن الاولى التي هي علم تلك التفاصيل بعد ملاحظتها اجمالا ونظيرها تين المرتبتين
من الاحساس ان ترى جماعة دفعة ثم تحدق النظر اليها فانك تجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد التحديق
حالة اخرى تفصيلية ولا شك ان الجماعة المتكثرة ما حصل في اى تينك الحالتين
شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة
لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك
الامور المختلفة فيكون تلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل
واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك فما لم يحصل للمعلومات المتكثرة صور
متعددة بحسبها لم ينكشف كل معلوم منها بصورته ويتميز عن ما عداه ونقول انه قد يحصل الصور المتعددة للامور
متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا
تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان اراد وابما ذكره من ان العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه
من حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة

بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله يرجع الى ان العلوم
قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب وبذلك لا تختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار
اختلافها بالقياس الى المعلومات واما ما قالوا من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا
على التقرير فمردود بان له ذلك الجواب حقيقة وهيئة وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال
المعلوم عقيب السؤال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة
ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة
معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان نعرفها بطريق اخر فبطل ما قالوه وظهر انه ان العلم
الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بكنهه حصل في الذهن صورة واحدة
مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها
مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها
صارت مخطرة بالبال ملحوظة قصدا فانكشف بعضها من البعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس
الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بكنهه قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار
واذا فصلت الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى
معلومه مرتبتان احديهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكره وهو ان المعلوم عقيب السؤال عارض
من عوارض الجواب فهذا الكلام يدل ان كان المركب حاصلا في الذهن بكنهه لا باعتبار عارض
من عوارضه فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما

على المعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء هو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد
الشيء فلابد ان يكون معلومة لنا ولا علم لنا في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الذي هو ايها باسرها
فان العقل جعل هذا المفهوم الة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وملخصه ان المفهوم الكلي
قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة لا يمكن الحكم عليه الا على افراده وقد يجعل الة لملاحظة افراده فيصح
ح ان يحكم على تلك الافراد وذو السبب انما يعلم بسببه كليا اشارة الى مقدمة مشهورة بين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه ان ما يعلم بسببه
العلم كليا على الاول بان ذا السبب ممكن وكل ممكن ح اذا نظر اليه من حيث هو مع
قطع النظر عن سببه امتنع الجزم بوجوده لرجحان احد طرفيه على الاخر واذا التفت الى وجود سببه حكم
بوجوده حكما قطعيا ويعترض عليه بانه يجوز ان يعلم وجوده بالحس او الالهام او كشف
او حدس او التجربة من غير علم بسببه ان مع عدم العلم بالسبب فان اريد بمجرد الكلام تقصير
عدم العلم بوجوده فغاية ما يلزم التقصير في وجوده ذلك بان المحسوس
يجزم بوجوده من غير ملاحظة السبب المعلومات والثاني البرهان
الاني مستدلا بالمعلول على العلة وجوابه ان المراد ان ذو السبب لا يعلم على نحو يا
متعلق بخصوصيته المعينة الا بالسبب وحاصله ان لم يترجح الحكم باحد طرفيه
الا من الاستدلال بالسبب فخرج بالتقييد الاول اعني نفي الضرورة
المحسوس وما علم بالالهام او كشف او حدس وبالتقييد الثاني اعني تخصيصه البرهان الاني فانه
لا يفيد علما بالخصوصية المعينة كما عرفت وعلى الثاني بان من علم ان الالف شيء يوجب الباء او يستدل
بالالف على الباء فقد حصل له عنه هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لا ان يتخيل تصور معناه

بهاید
مرآة در

لا يمنع من الشركة والظلم بصدوره عن الالف وهو الصانع كلي لان صدور شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره
عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي كلي البتة واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالاثر
على المؤثر واما اذا استدل بهذا الالف على هذا الباني كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال
الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لشيء حاصل
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى ما اشتهر فيما بينهم من انه
لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كما انه لا حد له من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب
الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من
الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في تفسيره فعند بعضهم هو العلم ببعض
الضروريات المسمى بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل من انه العلم بوجوب الواجبات
واستحالة المستحيلات في مجاري العادات والعقل يوصف بان الحسن من القبيح ونتيان للفعل
فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات ومنه ما قال جماعة واختاره المصنف وقال
العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات والظاهر ان المراد هي الطبيعة
التي جبل عليها الانسان وبالالات هي الحواس الظاهرة والباطنة وانما اعتبر قيد سلامة
الالات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له
لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره اي غير ما هو مناط التكليف بالاشتراك فانه يطلق
على الجوهر المجرد المقارن للنفس ويطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما وعملا
ويطلق على نفس تلك المراتب اعلم انها في تلك المراتب اربع بيان ذلك ان للنفس باعتبار
تأثرها عما فوقها من المبادئ واستفاضتها منها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا

تسمى عقلا نظريا له مراتب اربع ولها باعتبار تأثيرها في البدن وتكميل جوهره تأثيرا اختياريا
وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل
قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فهي اما الكمال واما استعداد
نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس للادراكات تسمى
عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وتسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب فيطلق
الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها واما نسبتها
الى الهيولى الاولى لا الهيولى الثانية كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد فيجب خالية
عن الصور كلها فان الصور موجودة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها
وليس شيء منها موجودا فيها وان لم تخل عنها كما عن الصور كلها والمتوسط وهو
استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول الضروريات تسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة
ما يقابل الحال لان استعدادها للانتقال الى المعقولات راسخ فيها في هذه المرتبة او ما يقابل
العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما يسمى العقل بالفعل
عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قريبة من الفعل جدا والقريب هو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة
بحصر مجردات الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة
تسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة

صح
المراد من الاسماء العقل الهيولاني
والعقل بالملكة والعقل
ذاتها ور بالمستفاد والعقل
بالفعل لم

الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد وان لا
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث
عن العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ويتقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة يزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى
مشاهدته فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم
في البقاء فجعله مرتبة ثالثة والعقل المستفاد يتصور بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر
بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان يصير كلها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب
شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا لنفوس
قوية لا يشغلها شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها و
تجردوا عنها وانخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما وانما مراتب العقل
فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونقض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد
الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب
ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله
حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل
وجود وكمال فائضا عن جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان في
العموم والخصوص والاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما او غير
جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا استعمال مشهور وقد يطلق لاحد

قسمي العلم اعني اليقين الذي قد بين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيتعاكس العلم
والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم
وذلك ظ وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم
وفي هذا الكلام تحمل لان المتبادر منه انه يحكم في نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم والخصوص الى العلم
بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من العلم اذا اريد بالعلم
اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص منه اذا اريد به ما هو ينقسم الى التصور والتصديق الا ان يكتفى بالعموم
من وجه ويقع فيه التضاد بخلاف العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يصح فيه التضاد بين تكيفين
اعتقاديين في الاعتقاد وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الاخر بسلب تلك
النسبة بعينها فان كلا منهما من الاعتقاد امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في
التعقل وان يتعاقبا عليه وهما متعلقان بشيء واحد بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى الثاني فان الادراك
المتعلق بالسلب او الايجاب ان لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني
والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب نسبة والاخر
بسلب تلك النسبة ولا اعتقادان كذلك بالمعنى الثاني فلا يجري فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وهو
عنه ومن النسيان لان النفس لها التفات الى هذه الاحوال بخلاف الادراك وهو حصول
الصورة التي عندها والذهول السهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها
من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة
عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا
فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيهما زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه

فان قيل النسيان فيكون في المعقولات لا في الصورة والحاصل خزانتها اعني جوهر المجرد وجسمانيا
بالنسيان فهو انما يكون بزوال الهيئة التي بها تتمكن النفس من الاتصال بذلك المجرد وح لا يبقى المجرد خزانة
لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال الخزانة من حيث انها خزانة وقد ظهر مما ذكرنا
ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب
والسلب من غير ترجيح احدهما على الاخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر
فتغاير الاعتبار لا الصورة الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بكل من الاشياء فيصح تعلق كل منهما
بنفسه وبالاخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى
حاصلة من المعلوم في العالم كما في علم النفس بذاتها وبصفاتها القائمة بذاتها [illegible] ظاهر
على العلم التصوري بالعلم تصورا او تصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل فينا تصور او
تصديق واذ دنا ان نتصور ذلك التصور او التصديق يكفي [illegible] حضور هذا التصور او التصديق
عندنا ولا حاجة الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة عنها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها
وذلك [illegible] حضوريا اما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد وكان [illegible] تصور
الا [illegible] التصديق كما [illegible] العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور
بالتصور او التصديق [illegible] الى صورة اخرى منتزعة منها وكان العلم متحدا مع المعلوم بالذات
متغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول
صورة من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم ح مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى
يقابلهما وهو قسمان [illegible] احدهما يسمى جهلا بسيطا وهو عدم العلم
او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وهذا العدم يقابل العلم والاعتقاد مقابلة

فاذا نسي شخص معقولا مثلا تزول تلك الهيئة واذا زالت الهيئة لا يمكن الوصول الى ذلك المجرد فلا يبقى المجرد
خزانة فزوال الصورة عن الخزانة بسبب زوال الخزانة من حيث انها خزانة اعني الخزانة خزانة
زوال الصورة عنها اي هذه سالبة بانتفاء الموضوع [illegible]

مقابلة العدم والملكة والثاني يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل
وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين اي الظن اعتقاد
احد الطرفين اي الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا تستقبل النفس معه الطرف الاخر
وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه اعتقاد
راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم
وجهل فاعلى مراتب الظن [illegible] ويسمى العلم [illegible]
[illegible] بالنظر [illegible] ولا اختلاف في ان
كل مطلوب لا يحصل [illegible] اي في هذا الفن بل لا بد من مبادئ مناسبة له والمبادئ لا يحصل الا
كيف ما اتفق بل لا بد من ترتيب مخصوص على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر وعرفوه بانه ترتيب
امور حاصلة ليتوصل بها الى غير حاصل [illegible] المبادي [illegible] الجزء [illegible] النظر [illegible]
الصوري [illegible] على [illegible] تخلف
[illegible] العلم بل
قد يحصل بها العلم كما اذا قيل كل انسان حيوان وكل حيوان جسم [illegible] كل انسان جسم [illegible]
يحصل ضد العلم اي الجهل كما اذا قيل كل انسان حجر وكل حجر جماد [illegible] كل انسان جماد وذلك اذا
كان الفساد [illegible] كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او كلتاهما
فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض الانسان كاتب وبعض
الكاتب [illegible] اصلا [illegible] بعض الانسان ليس [illegible]

وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان للنظر الصحيح مادة وصورة يحصل به العلم من غير تخلف
اراد فان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب المشهورة فيه اربعة
ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على
اصله وهو ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى ابتداء وليس لغيره مدخل في وجود شيء
اخر الا انه تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض اخر بلا وجوب عنه لانه فاعل مختار ولا وجوب
عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان تكرر صدوره كان عقيبه شيئا ذلك
عادة والا سمي خارقا للعادة ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن
متكرر فيكون مستندا اليه بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء فانهم قالوا [illegible] على
ان المبدأ الفياض للوجود والحوادث موجب بالذات الا انه [illegible] على الاستعداد
التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيتفرع على تلك القاعدة الثالث
مذهب المعتزلة وهو الذي يبني على اصلهم وهو ان افعالنا الاختيارية صادرة عنا اما بالمباشرة
ان لم يكن صدوره عنا بتوسط فعل اخر منا واما بالتوليد ان كان بتوسط فعل اخر فزعموا ان
العلم الحادث عقيب النظر فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون
صدوره بطريق التوليد ومرادهما بالفعل هاهنا الاثر [illegible] لا نفس التأثير
ليندفع الاعتراض بان العلم [illegible] النظر على [illegible] ان حركة
اليد ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لنا [illegible]
احتج بعض اصحابنا على ابطال التوليد مطلقا على ابطاله هاهنا بان تذكر النظر لا يولد العلم
اتفاقا فكذا النظر ابتداء للاشتراك في النظرية واجابت المعتزلة عنه بان هذا لا يفيد

لا يفيد اليقين لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد التذكر لعلة فارقة لا توجد
في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى
فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله فلم يصح التكليف به اذ هو تكليف
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس لان الفرق حينئذ مشترك والا منعنا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الواقع لا بقصد
من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي يفعله العبد بقصده واختياره
فهو يولده لان ذلك العلم فعل للعبد بسبب ما هو من فعله واليه اشار بقوله انما يكون لحصول العلم
النظر فيه فلا يلزم من عدم توليد التذكر للعلم لاستلزامه تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذي لا يلزم
هذا ثم اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما ثابتا في النفس فتذكر النظر لا يفيد العلم ولا تذكره
للزوم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا ما عرفت به فهو يفيد تذكره وان كان له شيئا منسيا فهو يستلزم العلم
واختار المصنف ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الاعداد
كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وهاهنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي
فيحتمل ان يكون هو مراد المصنف وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب اي لازم له لزوما
عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانه ضروري فان من علم ان العالم متغير
وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم
حادث واما على انه غير متولد فبان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء فيكون العلم عقيب النظر
لكونه ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد
جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء في الاستناد [illegible]

وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن
بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم وجوز
بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة المختار عليه وتمكنه من الفعل او ترك الموجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاده
بوجه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب
الاشعري وقيل النظر صادر بايجاده تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل
ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم اي معلم كان فان النظر الصحيح كاف في معرفة الله ولا حاجة الى المعلم خلافا
للملاحدة لنا وجوه الاول انه قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان في المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا الثاني ان نظر المعلم لكونه نظرا في معرفة الله يحتاج الى معلم آخر
ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفي عقله لكونه مؤيدا من عند الله بحسب نفسه لكمال عقله واستقلاله
في معرفة ربه او منتهى سلسلة الاحتياج الى النبي فانه الذي يعلم الاشياء بالوحي الثالث ان احتيج الى المعلم في العلم
فلا بد فيه ان يعلم ما اخبر به بصدقه في اقواله لزم الدور لان اخباره بها لا يفيد العلم بصدقه فيها
بعد علمنا بصدقه في اقواله فكل واحد من العلمين موقوف على الاخر وان علم صدقه فيها بغير
من الله بنظر العقل فيغنيه كفيه في معرفة الله ايضا فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد يدرك
العقل صدق المعلم بصدقه بان ينبه على مقدمات يعلم العقل صدقها فيكون العلم بصدق
المعلم مستفادا منه ومن نظره ولا كفاية في قول الامام الا كيف يعرف صدق المعلم من
المعارف الالهية التي هي [illegible] استعمال العقل فيها ان يراد بالمعارف الالهية
الالهية [illegible] وصدق المعلم [illegible] قرائن الاحوال وبهذا يخرج الجواب
عن الوجه الاول [illegible] الاصحاب في الرد عليهم [illegible] لكونه مجردا [illegible]

عن الحواس لا توجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بذاته واحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق
حصول العلم الضروري كما ذكرنا انما هو الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
حتى يقتنص من المبادي العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم
الفائضة لا تتعلق بما لا حظ للحواس فيه فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم
المتعلقة بما لا حظ للحواس فيه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف
الالهية اذ قد تبين ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب
وطريق الرد عليهم ان ذلك المعلم هو النبي عم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا يخرج الجواب عما
قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة على ان معرفة الصانع بالنظر
لا يفيد النجاة ما لم يحصل بتعليم ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره عليه قال النبي عم امرت
ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فنعلم ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم
لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم وان ذلك المعلم هو النبي عم ويكفي به اماما ومرشدا
الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة
على متابعته والاعتراف بامامته ولهم وجهان الاول انه كثر الاختلاف بين العقلاء في المعرفة كثرة
لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما وقع الاختلاف بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة وجوابه ان ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض الانظار
الصادرة عنهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح نعم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التمييز بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة
التي كثر فيها بادنى فطن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون

في العلوم الدقيقة التي هي ابعد العلوم عن الحواس والطبع مع ان المط فيها اليقين وجب ان
الاحتياج الى المعلم بمعنى عسر حصول المطلوب بدونه مسلم وما ذكرتم مما يدل عليه واما بمعنى الامتناع بدونه
فلا نسلم ولا يفيده ما ذكرتم نعم لا بد من الحجة الصورية بمعنى انه لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة
ليستنتج منها علوم اخر اذ لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مترتبة او غير مترتبة كافيا في العلم
بالمستنتج منها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون عالما
بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بوسط او بغير وسط وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء
يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما يستنتج منها وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على
هيئة مخصوصة منتجة لانهم اذا انتبهوا لما ينبغي علموا نتائجها وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها
اشترط للنظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط فانه غاية النظر
اذ لا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب مط معين ويمكن ان ينظر في
مقدمات حاضرة عنده لتحصيل مط ما غاية الامر ان المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا والا
يلزم تحصيل الحاصل واورد عليه ان من حصل العلم بالمط من دليل ربما ينظر في دليل اخر على
ذلك المط فيحصل له العلم بذلك المط بعينه ولا يكون تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل بالدليل
الدليل الثاني غير الحاصل بالاول اما شخصا او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين
وتعدد الدليل لا يجدي نفعا كتعدد الفاعل ووجوب الثانية مشروط بعدم سبق العلم
بالمط والمقصود من النظر الثاني هو كسب الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم اليقين
اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر فيما يؤدي الى اليقين

بلى التزام بتة

الى اليقين والشرط حاصل لانه ليس معلوما على اليقين وكذا الحال فيما اذا عرفت الماهية
بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز
ان ينظر في معرفة كنهها الثاني عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان الجهل المركب بالمط ضد للعلم
به وذلك لان الجهل المركب للمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور فعل اختياري
من الفاعل فلا يتصور ان يصح ذلك الجاهل معتقده ويتوجه الى طلب مبادئه المؤدية
الى العلم به كيف وهو جازم بكونه على انه لا بد ويرد عليه ان الجاهل بما تعرف من مقدمات حاصلة
عنده او ملتفتا اليه ويرتبها غافلا عن خصوصية ما يؤدي اليه فادية الى اليقين بخلاف
اعتقاده فيزول عنه جهله المركب واما فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها
الى المط فذلك حدس لا نظر ونحن لا نسلم شرطية انتفاء حضور الغاية اعني الشعور بالمط اذ لولا
يلزم طلب المجهول مطلقا المحال ويرد عليه ان الغافل ربما تعرف من مقدمات حاصلة عنده او
ملتفتا اليه ويرتبها فيتوجه الى المط كما ذكرنا انفا او لوجوب [illegible]
[illegible] كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله
يجب بالعقل ام بالشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المص الاول
واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر المنعم وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا
وهما يتوقفان على معرفة المنعم وهي تتوقف على النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في
معرفة الله لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقلا والثاني انه
بقوله والوجوب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر المنعم ودفع الخوف كان التكليف به

اي بالنظر واجبا واما لان شكره تعالى واجب عقلا فلان شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله
على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا راجع نفسه يرى ان عليه نعما ظاهرة وباطنة اصلية
وفرعية دقيقة وجليلة روحانية وجسمانية مما لا تحصى كثرته ولا شك في انها ليست منه
ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعامه ولم يبذل جهده
بكونه مشغولا في حقه ولم يتقرب الى مرضاته استحق الذم عند العقلاء قاطبة واستحق بسبب ترك النعم
ولا معنى للوجوب الا ذلك فيكون شكره تعالى واجبا واما لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا
فلان العاقل يرى نفسه مستغرقة في نعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها قد طلب منه الشكر عليها
اي عظام
وانه ان لم يشكره سلبها منه فيحصل له خوف العقوبة بسبب النعم وهي ... ودفع هذا الخوف الذي
هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليان اعني شكر الله
ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعالى اذ ما لم يعرف لم يتصور ان يشكر
واذا عرف بصفاته الكاملة علم انه هل اراد الشكر ام لا وعلم انه كيف يشكر فيندفع الخوف
ويتم الشكر فيكون معرفته تعالى واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلا اي ان
النظر واجب لا يتعلق بوجوبه اما عقلي او شرعي وان كان متوقفا على صدق النبي ... الدليل
انه ... ولا انتفاء ... على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وان قلنا ان الوجوب
متوقف على صدق ثبوته بالشرع لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعالى ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه
بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف
على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى لتصديقه ووجوب هذا النظر اعني النظر في معجزته

عليه نعم
اي غافل

وجسمانية

في معجزته ثابت بالشرع ايضا لانه راجع الى مطلق النظر واما لانه نظر مخصوص من حيث انه نظر في معجزة الرسول
الرسول فاذا قال الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي في قولي فله ان يقول لا انظر في
معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها علي فاني ما لم اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام عليه
فيلزم الامتناع عنه لانه لا يعرف وجوب النظر الا بثبوت الشرع عكس الموقوف على صدقك
الذي لا يعلم الا بالنظر في معجزتك ولا انظر فيها ولا يكون هذا الكلام منه حقا لا يقدر على تكذيبه ويلزم
افحام الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة وذلك باطل اجماعا وكذا ما يستلزمه
اعني كون وجوب النظر شرعيا نظرا اليه او فرضنا ان وجوب النظر بالشرع وقد عرفت حاله الى
الطلب فيثبت نقيضه وما يلزم انتفاؤه على تقدير ثبوته كان منتفيا اقول انتفاؤه مطلقا يستلزم
الاعجاز في ... الانبياء اذ ما انتفاؤه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه
لان كل ما يستلزم ... يستلزم انتفاؤه لان ثبوته يستلزم المحال لكونه مستلزما
انتفاء ذاته ... يستلزم استحالته ... اللازم يستلزم ... الملزوم لان انتفاء كل ... يستلزم
... ثبوت ...
... استحالة ... جميع التقادير ...
... الواقعة في نفس الامر
وثبوت الحسن ... التقادير الواقعة في نفس الامر ولا شك ... اعني الوجه الاول بان
ذلك مبني على الحكم ... قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه ولو
سلم فلا نسلم ان العرفان يدفع خوف العقاب ... خوف العقاب باق
بحاله والعناد زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة ... لا يحصل له ...

[illegible marginal notes]

بالكمال وتحصيل الحسن وجب بنظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع
بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء والاول شكر المنعم ليس بواجب عقلا بل نقلا اما النقل فلقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي والاخروي
قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان ثابتا قبلها ويلزم التعذيب لوجود
الاخلال بالواجبات العقلية مع شيوع الكفر عندهم واما العقل فلان شكر المنعم لو وجب
عقلا فان كان لا لفائدة لزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور
وهو متعال عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه منتف [illegible] بل حظا ولا في الاخرة ولا استقلال
للعقل فيها وايضا الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لائقا ولانه
كالاستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى [illegible] ونحوه ما مثل الا كمثل فقير
حضر على مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوي ما بينهما من الكنوز
والذخائر فتناول منها لقمة فطفق يذكرها على رؤوس الاشهاد ويداوم على تحريك انملته
شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر العبد اولى بكونه استهزاء لان
الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة عند الملك وما ياتي به العبد حال كونه شكرا احقر
عنده من تحريك الانملة [illegible] الملك ولانه تصرف في ملك الغير ولو سلم فلا نسلم
توقفهما على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيهما المعرفة السابقة على النظر الذي
هو شرط النظر وعلى تقدير توقفهما على معرفة غير المعرفة السابقة فلا نسلم ان المعرفة
متوقفة على النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه

البراهمة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم فلا نسلم
ان المعرفة واجبة مطلقا فان حاصله الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة
بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب قولكم
في بيانه اذ لو لم يجب والواجب مطلق على تقدير ولم يكن كذلك المتوقف واجبا بل جائز الترك وفرضنا
تركه ففي زمان تركه وعدمه لا يجوز ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا لم يكن واجبا مطلقا
وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه فيلزم الايجاب ايقاع الموقوف حال
عدم الموقوف عليه وذلك تكليف المحال قلنا لا نسلم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف
عليه محال وانما المحال ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه القول
يمكنهم تعميم هذه المقدمة بان يقال لو لم يجب ما يتوقف عليه الواجب المطلق على تقدير وكان ذلك الشيء جائز الترك
لزم امكان كون الموقوف حين الموقوف عليه معدوما والتكليف بالمحال جائز واجا
المعتزلة بانا نتكلم على تحسين [illegible] الموقوف [illegible] اعتقاده انه يجب
الحظ في نفس الامر لا القدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب [illegible]
والمراد بالرسول هو العقل [illegible] كما في الهداية وفعل الشكر مع كونه مشتملا على
فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم ولو كانت [illegible] به فهو واجب لذاته
لا لان يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال العقل بامر الاخرة مسلم لكن الثواب
والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سيأتي ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة
اجمالا والمعرفة السابقة الاجمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم بجميع صفاته الكمالية

وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن فمحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها
والظ ان المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير
فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فتحتاج الى مجاهدات شاقة وخلوات
كثيرة قلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او المراد ما هو الواجب المطلق هو ما كان
وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب فانما يكون
واجبا على كل تقدير والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير
الاتيان به والتكليف بالمح قبيح عقلا واعترض بوجوه الاول انا لا فحام مشترك
الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا
والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر بالعقل فيقول النظر
لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى
انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به
واجب مقدورا للمكلف فله ان لا ينظر ما لم يجب عليه ولا يجب عليه ما لم ينظر الثاني قد يكون
وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق
ذهنه اليها بلا تكلف وتفيد العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا
الى تنبيه على طريق صحيح تلك المقدمات لانا نقول كون فطري القياس ممنوع قطعا على
ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة الا انظار دقيقة وعلى تقدير صحته ان يكون هناك
دليل اخر للمكلف ان لا يستمع الا النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا ياثم بترك النظر
او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد

فبالحل

وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبان كل ما هو ان قيل ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه
بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر او
علم وجوبه ام لم يعلم فنقول ان قيل ليس له الامتناع عن النظر لانه وجب عليه شرعا
فتعين عليه الاتيان به لا يستتبع اذ حاله لا يتوقف على العلم بالتكليف الذي نقل بالعدم علمه بالوجوب
لانا نقول الغافل الذي لا يكون مكلفا اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف
بكذا وهؤلاء قد خوطبوا بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء الاترى ان الكفار مكلفون
بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا الحل يندفع الاشكال على المعتزلة ايضا لكن
لا يجب النظر عليه ما لم ينظر لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على
علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول
الاستدلال بظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل
انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل
ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب ولكون الخبر
المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد
ثبت ذلك كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب
ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر

وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه ولاعتراض عليه من وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات الموردة على دليل المعتزلة وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الشارع وغيره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف بطلانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما عرفت ان الغافل من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه فان ذلك تقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة العوام على ايمانهم وهم لا يعرفون في كل عصر مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا وغاية مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كان المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لمقاصدهم المعرفية والتعبير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التعبير والتحرير ودفع الشبهة والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الوارد عيناه اعم من فرض العين وفرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو ما يحصل للعوام الذين قلدوا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء

قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة

لكلي الى الاعصار الثلاث انا لا نم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الشارع ولو كان شيئا خطابه الشارع ولا شيئا ما بحو تف عليه ذلك الشي واجب بان المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كما ان الضرب بالسيف الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اولا لكشف لغير المقدور شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر لوجود ثلثة دالة على انه ليس لواجب شرعا بل مستحب شرعا اولها ان النظر في معرفة الله وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والبحث عن الكلام بدعة في الدين اذ لم ينقل من النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل ما هو كذلك فهو رد لقوله من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بها ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوة منه وهل مدارك كتب الكلام الا الفطرة صريحا ما نطق به الكتاب نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسائل وتفصيل الدلائل وتخليص الجواب عن السؤال ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفس وقوة الاذهان وجودة القرائح ومشاهدة ما الوحي المقتضي لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة من يصحح لهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين في اعصارهم والعلم بكثرة الشبهات في زماننا وكثرتها في زماننا مما حدث في كل حين فاحتيج الينا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبهة

دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا ولم
يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق و
تنقيح المناط وتخريجه وغير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرنا قدح في
الفقه لم يلزم القدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الاصطلاحات
والتفاصيل بدعة مذموم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيهما انه
نهي عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عم خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب
حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيها ابدا وقال اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا
واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا لا لتحقيق
الشبهات الفاسدة لترويج الآراء الباطلة ودفع العقائد الحقة وارادة الباطل في صورة
الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم
خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم وعلى مثل هذا الجدال لا نزاع في كونه
منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهار الحق وابطال الباطل فمامور به كما قال تعالى وجادلهم
بالتي هي احسن وقال تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وجادلهم الرسول
لابن الزبعرى وقصته في القدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عُبِدَتِ الملائكة والمسيح أفتراهم
يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لِمَا لا يعقل وروي
انه عم خاصم قال اذا املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال علي عم
اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان

الخوض شروع کردن در کاری بیهوده

النعت ذکر کسی چیزی

الادحاض باطل کردن حجت

اَنَّ مَا لِمَا لا یعقل

امیر المومنین عم علی

وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا والنظر غير الجدل فان الجدل هو الحجة
لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح
الله بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فكيف يكون منهيا عنه
وثالثها قوله عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد لولا قدرتهن على النظر
فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح
قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد لعنه الله المعتزلي قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلامها فقال عليكم
بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد هو التفويض الى الله فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امره
ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر احاد ولا يعارض القواطع وما
استدللنا انه من قبيل القواطع وملزوم العلم دليل والظن امارة ايا دان يشير الى ما يتعلق
به النظر وهو ينقسم الى ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة
اي ما يلتف منه ملزوم العلم والظن ما عقلته عقله كقولك العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر
واما مركب من العقلي والنقلي كقولك الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عم انما
الاعمال بالنيات والنقلي الصرف ممتنع لانه لا بد في النقلي الصرف من
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل بل من العقل والا يلزم
نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من النقل فيلزم الدور ومن ثمة القسمة ايا دان النقلي
الصرف ما يكون جميع مقدماته النقلية كقولك تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري

وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيدنا المقدمات
بالموثوقة لان النقلي الصرف لا يتصور بعض مقدماته البعيدة عقلية لا محالة بل المركب كل
منهما يتوقف فيه وقد تتوقف النقلي القطعي لا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته
العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اي اليقين لانه انما يتوقف على العلم
بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق لمعاني المفهومة وبارادة المخبر لتلك المعاني
ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا
ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة موقوف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى
عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير الموضوع
له وعلى عدم الاضمار بتغير المعنى وعلى عدم التخصيص بما ظاهره عموم الافراد والا لفات البعض
من ذلك بان يراد من اول الافراد تلك البعض او يراد ما بعد ما علق اسمها وقت الحكم ونسخ ناسخ
وعلى عدم التقديم والتاخير بتغير ذلك المعنى ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم
بانتفائه بل غايته الظن ثم بعد هذين الامرين اعني العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي ذلك
الذي دل عليه ... الى هذا اشار بقوله وكذا اذا دل عليه النقلي ... كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة
الجلوس في حقه تعالى فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قدمنا
... الدليل النقلي لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه
بالاخرة اليه كما سبق ... صدق النقل ... في تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب

تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الى
عدم الوجدان مع ان المبالغة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض والسماء
وكاكثر قواعد النحو والصرف في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة قد يحصل بمعونة قرائن
مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء
ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جمع اهل اللغة في زمن الرسول هو في معانيها التي يراد منها الان
والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانها وكذا الحال في صيغ المضارع والماضي والامر والنهي واسم الفاعل
وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر
المضاف اليه مما علم معانيها قطعا ... فانضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا يحصل
العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة ... احتمال المعارض ... اذ لا جزم
بعدم مجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن ... اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال للعقل فيها الا ان يعارض
... والعلم بانتفاء المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة وصدق
المخبر على ما هو المفروض ... العلم بحصول المطلوب ... فان حصل اقادتها
النصوص موقوفة على العلم بنفي المعارض لا شبهة بها يكون دورا ... افادة النصوص انما يتوقف على
انتفاء المعارض وعدم اعتقاده ... العلم باحدهما ... يحصل النص ... ولا يخطر
المعارض ... اوقفها فضلا عن العلم ... قياس ... العلم والظن
... لا استواء ... الموصل والموصل اليه
... اما باشتمال الموصل على الموصل اليه ... واما باشتمال ثالث عليهما ...

بينهما اما صريحا كما في الاستثنائي المتصل واما غير صريح كما في الاستثنائي المنفصل والا فاما
الاقتراني الشرطية واحد اما الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او ما لاستلزام
بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر والذي
باشتمال الموصل الى المطلوب هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل بالجزء
الكل ومن جملة ذلك كل انسان ناطق وكل ناطق حساس بالقوة واجيب بان الاستدلال
كان بمفهوم الناطق الذي هو كلي يحمل على كل واحد من جزئياته التي هي افراد الانسان والقياس
اقتراني واستثنائي لان القياس ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن لم يكن النهار
موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة
اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة لان القياس الاقتراني باعتبار صورته
القريبة اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الاوسط الى الطرفين ينقسم الى الاشكال
الاربعة لان الاوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به فيهما
وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه في
الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار الهيئة الحاصلة لكل من
المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى خمسة اقسام وذلك لانه اما مركب
من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او من الحمليات والشرطيات او من الشرطيات الصرفة وهما الاقترانيان
الشرطيان والقياس باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او
تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او

جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف
والتسليم فهو الجدل والا فهو المغالطة وباعتبار مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة
الشعر والمظنونات التي هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي
مادة البرهان والجدل وتدخل في المسلمات اليقينيات لانها مسلمة ايضا وانما لم يجعل
المادة القريبة للخمسة قسما واحدا مفيدا للجزم في الستة مع ان الجزم في الستة ينقسم الى اليقيني وغيره
لان الجزم الحاصل من المقدمات المسلمة ينقسم اليهما بالفرق بينهما كما
الاعم لا ينقسم الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقتراني بل الاستثنائي ايضا
ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل ومنفصل ان كانت الشرطية متصلة او منفصلة وهي حقيقية
فنقول ان القياس الاستثنائي المتصل ينتج قسمان احدهما ما استثني فيه عين المقدم
فينتج عين التالي والثاني ما استثني فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم
يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما ما استثني فيه عين التالي
او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق اللازم ولا انتفاءه
كذا صدق اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم
والمنفصل الحقيقي ينتج اربعة اقسام منه لان المنفصل الذي هو مانع الجمع والخلو استثناء عين
كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد
الجزئين فلا يستلزم عين الاخر او نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع
الخلو فاستثناء نقيض كل من الجزئين يستلزم عين الاخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين
احد الجزئين لا يستلزم عين الاخر ولا نقيضه لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي فا

والا فربان يفيدان الظن وتفاصيل نسبة الى الحاد مذكورة في غير هذا الفن يعني ان الاستقراء والتمثيل
يفيدان الظن الا الاستقراء التام وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فانه ان علم انحصار
الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهو نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم
والا فناقص وهو المفهوم من المطلق لانه المتعارف ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا
العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد فانه يعده الواحد فالعدد يعده الواحد
وهذا يفيد اليقين ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لان الانسان والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
غير يقيني اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذي لم يستقرأ بخلاف ذلك كالتمساح فانه يحرك
فكه الاعلى عند المضغ واما التمثيل فهو اثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي اخر لمعنى مشترك
جامع بينهما وتسميه الفقهاء قياسا والمشترك جليا والجزئي الاول اصلا والاخر فرعا
فرعا وهو لا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا من غير ان يكون خصوصية الاصل
شرطا او خصوصية الفرع مانعا بل يكون علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس
بالكلية ويكون ذكر الخصوصية لكون الحكم ثابتا فيها لغوا الا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة في غير هذا الفن اي في المنطق فلا وجه لايراد
ما هو زائد على ما ذكرناه هنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل انقسام
الحال فان ثبت بهت عرض الوضع للمجرد والا ... استلزام التجرد صحة
المعقولية ... لا يمكن المصاحبة ... ان كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة

عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة مقارنة الصورة والاعراض اما ان كل عاقل
مجرد فلان التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد
لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة المعقولة يحل في
العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال اذا
كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى في الصورة المعقولة على تقدير كون
منقسمة لانقسامها اما الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة
وحدها مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار واما
ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزاء غير متناهية بالفعل لان المحل
مادي يقبل القسمة الى غير النهاية ... تقسيمها الى غير النهاية والغرض ان الاجزاء متخالفة
في الحقيقة فلا بد ان يكون حاصلة بالفعل في المركب وتركب الشيء من اجزاء غير متناهية محال
علمه ... بحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
لانه يكون بريئا من الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فلا مانع من جهته ان يكون معقولا لانه
لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فتعقله لا ينفك
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة
والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره
وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول اخر وكل ما يصح ان يكون
مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظ

واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك
الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا يتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد
المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة
المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا تتوقف عليها والا يلزم الدور فاذن صحة المقارنة
المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه
اذا كان المجرد قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته لغيره بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة
المطلقة تنحصر في هذه الثلثة فاذا امتنع قسمان منها تعين ان يكون البعض ... اي انه
وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة الحال للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج
وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول اي مقارنة الحال للمحل ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول
للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكلما يصح ان يكون عاقلا
لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم صحة امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير
وصحة الامكان تستدعي الامكان ... تعقل انه يعقل ذلك المجرد تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم
تعقل ذاته لان تعقل العقل يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته واما ان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني
باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه واما حاصل له لا يغيب
اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة المعقولية

اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ووجه المساواة للامكان ... اشارة
الى ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا اخر وباقي المقدمات محذوفة
والمعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات المجرد مانعة عن تعقله كما مر جواز
بان كنه ذاته لا يصح ان يكون معقولا لغيره فجاز ايضا ان يكون بعض المجردات كذلك فلا يصح معقوليته
مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل انما يصح اذا كانت المقارنة المطلقة ...
لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الخاص فقط اعني المقارنة
في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد كيف ... بعيد
الا بهذه المقارنة اي لا يقتضي المقارنة المطلقة الا ما ذكره ولا يستلزم توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة العقلية بل ينبني على استلزام تعين صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث
فيلزم ... وهذا الذي ... في المقدمة ... صحة مطلق المقارنة
على هذه المقارنة الخاصة ... احد المقارنين موجودا ...
التوقف ... المقارنة المطلقة على ... العقل ...
[illegible]
وان ... ان يعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل
والعاكس ... الانسان ... يقينيا ومنها القدرة والعلم
والمرجح ... الشعور ... الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق
الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدرا للفعل واحدا ولا فعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد
الشعور او لا بالقصد والشعور الاول ... ان يكون مصدر الفعل واحدا بالقصد والشعور هو النفس

الفلكية والثالث وهو أن يكون مصدر الفعل والقدرة بدون القصد والشعور وهو الطبيعة الثالث وهو أن يكون
مصدر الأفعال الكثيرة بالقصد والشعور وهو القوة الحيوانية والرابع وهو أن يكون مصدر الأفعال الكثيرة
لا بالقصد والشعور وهو القوة النباتية فالقدرة تغاير الطبيعة بالشعور لأن تأثير القدرة بالشعور و
تأثير الطبيعة بلا شعور واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الآثار فيفسر القدرة
بصفة تكون مبدأ لأفعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد و
والطبيعة لا تكون قدرة لشيء من التفسيرين لخلوها عن الأمرين والنفس الفلكية قدرة بالتفسير الأول
دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين عموم من وجه فإن قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة
عند الشيخ الأشعري فلا يدخل في شيء من التفسيرين وجب بأن ليس المراد التأثير بالفعل بل ما تؤثر
بمعنى أنها صفة شأنها التأثير والإيجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من
شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يحصل لها وجود متعلق بالقدرة القديمة بعد الوجود
بلا من الفعل يكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة أو بقدرة العبد أصلا على ما
هو مذهب الجهم بن صفوان من التفرق القدرة وبين حركة المرتعش الاضطرارية ومع ذلك السقوط والنزول والحاصل
أنا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص التأثير ولا نزاع في أن لا تأثير بالفعل للنزاع
والنزاع في أنها هل هي التأثير بالفعل وليس قدرة لعلة القدرة وإطلاق المراد بالمغايرة والتابع
مغايرته فيكون كل منها أثرا للآخر فإن المزاج لكونه كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الأربع فيكون أثره من جنس أثر هذه الكيفيات الأربع
وأثر القدرة ليس من جنس أثر هذه الكيفيات الأربع فالقدرة تغاير المزاج وقد يطلق الأثر والقد

قد يكون له آثار متغايرة فيه قوله ويغاير الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابع لف
ونشر مرتب وتصحح للفعل يعني أن القدرة تقتضي صحة الفعل بالنسبة إلى الفاعل لأن القادر هو
الذي يصح منه الفعل والترك وإنما قيد بالقول بالنسبة إلى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في أن القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء أم لا فذهبت المعتزلة إلى أنها متعلقة بالطرفين على
السواء واختاره المصنف لأن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فيستوي نسبته إليهما وذهب
الأشاعرة إلى أنها متعلقة إلى طرف واحد لأن القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي
فلا يتعلق بالضدين وإلا لزم اجتماعهما بالوجوب فقد نبهها إلى أن القدرة المتعلقة بهما قال الإمام
الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة بحيث متى انضم إليها إرادة أحد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم إليها إرادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك أن نسبة هذه القوة
إلى الضدين على السواء وتطلق أيضا على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ويتبعها ولا شك أنها لا تتعلق
بالضدين وإلا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة إلى كل مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر سواء
كانا متضادين أو غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فإن خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يمتنع وجوده من بين المقدورات المشتركة الإرادي
أن القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الأشعري أراد بالقدرة القوة المستجمعة
لشرائط التأثير فلذلك حكم بأنها لا تتعلق بالضدين ولعل المعتزلة أرادوا بالقدرة القوة التي هي
مبدأ الأفعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بأن القدرة الحادثة
ليست مؤثرة عند الشيخ الأشعري فكيف يصح القول بأنه أراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير
ويتقدم الفعل بتكليف الكافر والنائم وإلا لزم تكليف المحال ولولاه اختلفوا في أن القدرة هل هي
القدرة

لأن الفعل في نفسه ممكن صحيح
ولم يجعله القدرة ممكنا صحيحا والإ
يلزم القلب بل إنما جعله ممكنا
صحيحا بالنسبة إلى الفاعل

مع الفعل وقبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى الاول واختار المصنف مذهب المعتزلة واحتج عليه
بثلثة وجوه الاول انه لو لم يكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل
بالاجماع والملازمة ظاهرة لان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف
بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل
متنافيان لان القدرة يحتاج اليها لكونها مما يحتاج اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود
وكونها مع الفعل يلزم ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة
اليها الا ان يدخل من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي اللوازم فالقدرة
لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة
عنه يلزم احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرته تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما
عن الاخر والتالي باطل بقسميه واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في حال الكفر بالايقاع
الايمان في ثاني الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان
تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فنافي التكليف
القدرة التي هي شرطه اجيب بان التكليف لا يستدعي الا كونه مقدورا واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة موجودة حال التكليف
فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان تحصيل الحاصل بذلك التحصيل
وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم
عدم العصيان اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا
لانهم لا يسلمون عدم التكليف قبل القدرة او نقول عدم العصيان لازم انا نقول

اما قبل الفعل فلعدم القدرة واما حال الفعل فلا امتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده محتاج
الى القدرة وما توهموه من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان اللازم احداث
الحادث باحداث اخر وايجاد الموجود بايجاد اخر كما ذكر وعن الثالث بان الكلام في قدرة
العبد ولم يدع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل حتى يرد علينا حدوث قدرته تعالى
او قدم العالم بل قدرته تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنها واحتجت
الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين
فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو مح واجيب عنه اولا بالنقض بقدرته تعالى وثانيا بمنع ان العرض
لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فهما لا يكون نقضا لان الكلام
الحق لا في اطلاق الالفاظ وثانيا بان ما ذكر وهو انا لا نسلم ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم
فاللازم هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة
بل من سبقها وهو جائز لكن اذا لم يتخلل بينهما زمان جعل وجوده ولو سلم فيجوز ان يعدم القدرة
ويحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل ويرد هذا الاخير
بان وجود المقدور ح اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او بالحادثة وهو المطلوب الثاني
هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة الثاني لو كانت
القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع
النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما لان الفعل قبل وقوعه معدوم قطعا
واللازم ان لا يكون مع الزمان لا يقتضي عدمه بل مقارنته واجيب اولا بالنقض بقدرة

القديمة

فان قيل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود تعلقها به قبله فالقدرة القديمة تتعلق بالفعل
وهو معدوم في الفعل الثالث في زمان تعلق القدرة به اولا فليجز مثل ذلك في القدرة الحادثة
ان يكون بعينها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو كقولهم حصول
الفعل قبل وقوعه محال لانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع
الفعل بشرط قبليته محال لكنه قبليته محال الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان حصول الفعل
لكن غير مشروط بشرط قبليته وهذا صحيح ولا اشتباه في استحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية
امكان حصول الفعل من القادر لان هذا الحكم لم يلزم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده
حتى يلزم امتناعه بل من فرض كون ذلك الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا
الحكم كالادون الفعل وحده بل هو ممكن في حد ذاته قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي
بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به والمعنى الثاني صحيح فانه يمكن ان يتحول
عن ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان
وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كالقيام قعود زيد مع شرط قيامه اذ يمكن كونه
قائما وقاعدا اتحاد ليس هو في زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود
ولا يجد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع مقدور واحد بالشخص لقادرين
كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في امتناع اجتماع علتين مستقلتين على
معلول واحد بالشخص وانما تم ههنا اذ كان كل واحد من القادرين مؤثرة واما
من زعم ان القدرة قد تكون كاسبة لا مؤثرة فقد جوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة
على مقدور واحد فيصح عنده ما في افعال العباد الاختيارية ولم يجوز اجتماع مؤثرتين

مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يكون محله فعلا متعلقا بالقدرة ثم
وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور حينئذ ان يكون محلهما
محل لفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالشخص لفعل
الاخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصي وانما قال ولا يجد وقوع
المقدور ولم يقل ولا يجد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون لمعلول
واحد علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحدهما امتنع ان يقع بالاخر
فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصي الا من قادر واحد شخصي وانما قلنا لما اشتهر
عندهم لما سلفت من المنع على المقدمة القائلة اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر
وقد مر شرحها في مبحث العلة والمعلول ان المعلول قد يستغني بالعدم علته ولا
في تماثلها اي في تماثل افراد القدرة ذهب طائفة الى ان افراد القدرة ليستبعد
ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعينه
من دليل امتناع اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع
ان يكون قدرة الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحدة
من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين فيلزم وحدة
المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد وذلك محال وهذا المذهب وقال الا
في ان القدرتين لا تماثل القدرتين كما في القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور
واحد شخصي وان لم يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته في القادرين لانه اذا جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من قادر واحد ومن قادرين بمقدور واحد فاذا جاز وقوعه بذلك

المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه فيه بالاخرى بدلا عنها لزم الاحتمال بمجموعه فيلزم
جواز وقوعه بهما في زمان واحد فقد حكم بانه بحيث لا نحول اذ اجاز وقوعه باحديهما وحدها في ما
جاز وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا عن الاولى
فالوقوع واحد وذلك اما بالاولى او بالثانية واذا وقع باحديهما امتنع ان يقع بالاخرى
ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز صفة مضادة للقدرة ام هو عدم القدرة
عما من شأنه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم
المعتزلي الى الثاني واختاره المصنف لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع
من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما
هي الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع عن القيام ولابي هاشم ان يجعلها
عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع انما يتأتى منه الفعل
على تقدير ارتفاع الموانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم قلنا
الممنوع يتأتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه تغير
من صفة الى صفة قال المصنف في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز
عبارة عن آفة يعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمه لان السلامة عدم الآفة وان فسرت
القدرة بهيئة يعرض عند سلامة الاعضاء وليسمى بالتمكن او بما هو علة له جعل العجز عبارة
عن عدم ملكة اعني كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما هو يعرض للمرتعش
ويتأثر به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى
هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا وتضاد الخلق القدرة لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة

القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان
يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها فعل بلا
فكر وتضاد الاحكام يقتضي تضادهما والخلق ايضا تضاد الفعل لتضاد احكامهما فان الفعل
قد يكون تكلفيا بخلاف الخلق واعلم ان ما ذكره انما يفيد مغايرة الخلق للقدرة والفعل لا
تضادهما وذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك صفتان
لا يصدقان على ذات واحدة في حالة واحدة فيصح ان يتغاير القدرة والخلق الذاتا
واما اعتبارا واما تضادهما واستحالة اجتماعهما في محل فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل آخر
بالنفس الناطقة واحدة وما يتوهم من ان تنافي الصفتين المتنافيتين للامرين يوجب ان
اللازمين يستلزم امتناع اجتماع هذين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتضادان
وذلك معنى التضاد فجوابه ان تنافي اللازمين انما يستلزم تنافي الملزومين لا امتناع
اجتماعهما في محل واحد ولا يصدق احدهما على الآخر والمقتضي لامتناع الاجتماع هو تنافي اللوازم
الانضمامية ومنها اللذة والالم اي ومن الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي
كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتحقيقه فيقال اللذة ادراك الملائم
من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به
كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة وسماع النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والغلبة للغضبية
وادراك ... واحوال الماضية ... الغضبية وقوله من حيث هو ملائم لان الشيء
قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريهة اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فهو ملائم
من حيث اشتماله على النجاة وهو غير ملائم بل مناف من حيث اشتماله على ما ينفر الطبع عنه فادراكه
من حيث انه ملائم يكون لذة ودون ادراكه من حيث انه مناف وبهذا القيد ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف

الالم فبما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف الى مدرك
مخصوص هو الملائم فى اللذة والمنافى فى الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما
نوعان من الادراك مخصوصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا فى
نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة فى شى فيلتذ به وان لم يكن ملائما له وقد يعتقد المنافرة فى
شى فيتالم به وان لم يكن منافرا له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اى يختلف
اللذة والالم بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به الاخر وذكر الامام
الرازى بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا لملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك
الملائم ام غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها
بطريق اخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافى ولا هو كاف
فى حصوله لان التجارب الطبيعية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع ان
هناك ادراك امر غير طبيعى حاصل كيف يتاتى له هذه المناقشات وقد اختار ان
تصورهما بديهى واجلى من تصور الملائم والمنافر وصاحبه لعله اورده على تقدير
احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه والحق ان تصور الكنه مانع من الالتباس
وبه ايضا تصورهما على وجه ابلغ مما ذكر فى تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن
زكريا الطبيب الرازى ان اللذة ليست الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها
وهو مبنى على الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى للاوعية وهو باطل لا يمنع
جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها
فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت بزوال

ماليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة وانما نازعه فى مقامين احدهما ان اللذة دفع
الالم وثانيهما انها لا يمكن ان يحصل بطريق اخر سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير
سابقة الم او حالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال فى مطالعة او حال من غير طلب وتشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الرائحة الطيبة اول مرة
وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج وورود المستلذات من الطعوم
والروائح والاصوات وغيرها على من له غاية التشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور
والادراك فى المعدة اشار الى المنع الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية
الى الحالة الطبيعية والى المنع الثانى بقوله لا غير يعنى لو سلمنا ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها
منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص عن الالم لا غير والموجود فى نسخ الكتاب بهذه العبارة
وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم
معنى حسى منه سببه الذاتى تفرق الاتصال كشهادة التجربة فالحار انما يولم لانه يفرق اتصال العضو
وكذا البارد ويلزمه تفرق الاتصال لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف
له ويلزم من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود انما كان مظلما يولم لشدة جمعه والابيض
اللامع لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والقابض
لفرط التقبيض المستتبع للتفريق وكذا الحال فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف
والاصوات القوية تولم بالتفريق التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكر
الامام الرازى متمسكا بوجوه منها ان من عقر بيده بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يحس
الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم عنه بل توقف

الاتصال بقوله الحصول سوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا وان كان قليلا فربما [illegible]
يبتدي العضو المقطوع ما يستحيل الى مزاج يحس ليحس الالم الذي هو سببه ومنها ان الغذاء
انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بعد ان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسط بينها ويتشبه
بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي باطل بشهادة الحس وكذلك النمو انما يحصل بتفرق اتصال
مع انه غير مولم فان حصل التفرق لم يحصل من التغذي والنمو تفرق في اجزاء صغيرة جدا فلصغر
هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا
ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا يخص جزءا من البدن دون
جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج
الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب
لفقدانه ثم ان التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والاغتذاء وان كان مستكثرا لكنه متصغر
مستمر فلا يحس به لصغره واستمراره ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر
منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون ايلام الجراحة اقوى من ايلام اللسعة وليس الامر
كذلك واجيب بانه انما يلزم لو كان لسعة العقرب الم لتفرق الاتصال وليس كذلك بل
الالم يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق
يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم
الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا اقول ولو سلم فالعدم يجوز ان
يتصف به امر وجودي ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا للامر الوجودي وقال
الشيخ ابو علي السبب الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال [illegible] وكان المص اشار

الى هذا المعنى بقوله وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج
قسمان متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن منه
بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد على العضو ولا يبطل مزاجه الطبيعي لكن
عن الاعتدال والمولم من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك تولم لسعة العقرب ما لا يولم الابرة
بل ليس لاحدهما نسبة الى الاخر بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم وعليه برهان انّي ولمّي اما
الانّي فهو ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب ولذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان
حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب
اضطرابا دون المدقوق واما اللمي فهو ان الاحساس شرط فيه انفعال ما لكيفية الى الحاسة والكيفية
المحسوسة اذ مع الاتفاق من كيفيتيهما لا يحصل تاثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك
احساس لكونه مشروطا بالتاثر فاذا تمكنت الكيفية المنافرة في العضو وازالت كيفية العضو
الاصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثم كيفيتان متنافيتان فلم يكن فعل وانفعال
بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية
مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والاحساس بالمنافي الذي هو الالم ولذلك كانت المحسوسات
اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بسبب استمرارها يتقرب الحال من كيفية المحسوس
وبين كيفية الحاس جدا فيضعف التاثر والاحساس فربما لم يشعر بتلك المحسوسات
المستمرة لحصول التواحد بين كيفيتي الحاس والمحسوس ولذلك كان المغافص في الحمام
يستحسن هواءه اولا ويشمئز عنه فيتاذى به وذلك لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام
ضرا اذا لبث فيه فاذا سكن عنه وتربع هواء الحمام [illegible] كيفية بدنه تواحد الكيفية

الغفص مقابل التدريج ه م ل
اشمأز الرجل اشمئزازا انقبض ق

اي قدر ه م ل

بجوانبه يراه ثم لا يدرك سكونه هو انه محم وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي
اقوى لان كلا من اللذة والالم ادراك والادراك اما حسي او عقلي فكان كل من اللذة والالم
ايضا اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق بالحواس
الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من
غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي فيرفضهما
لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت
بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان القوة المدركة ما كانت في نفسها
اشرف واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين الصحيحة من جمال المحبوب اقوى
من لذة العين المريضة وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق
اذا راى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان
اللذة فيه اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولا شك ان
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوائب المادية
وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات العقل
اشرف لانها مجردات مبرآت عن الشوائب المادية ومدركات القوى مادية منغمسة
في الشوائب لا جرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس
حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من
العلم بالمعنى الاعم ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المصنف الى ان الارادة هي اعتقاد
النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور على

اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار
بهذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى
بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حصل
فينا ميل يعقب هذا الاعتقاد ورد بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن
يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارض
وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهبت الاشاعرة
الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا
عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان في
الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه
ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه يجوز ان
لا يخطر بباله ما يرجح اختيار احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يختر
المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان
من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده
على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح
باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يخص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا

وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الاشياء المفروضة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وتوهمه لا بد
في هذه الصورة المفروضة من مرجح بحسب الاعتقاد اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم
من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات
الشعور مرة اخرى فقط فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة
والصرف قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبعه يقتضي سلوك الطريق الذي
على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو الحال في قيمين يدوران عقيبه
واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو اقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة المعارضة
بالضد ثم الشيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها
لكانت اما مماثلة او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلان من ضرورة الاثنين ان يكون كل منهما
مغايرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا
ظاهر ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان هذا شأن
المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة كجمع مع ضدها الذي هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء
مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان
والحق يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب بانا نمنع
ان اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين واستحال اجتماع الملزوم
مع ضد اللازم او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم
اجتماع ضدين اقول ويمكن الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة
على السواء او مع ترجيح احدهما بحسب ما فيه من المصلحة والحق يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه

من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها من وجه اخر حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه بان الارادة
عند الشيخ صفة تابعة لمصلحة الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها بهذا
التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد
النفع او ميل يتبعه لجاز فيها كل من الامرين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته
الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة
ضده فضلا عن ان يكون نفسها الا ان يقال ان المراد انها نفسها على تقدير الشعور
بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط
اقول لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد ولا توجد كراهة الضد
المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضد لا يقال ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة
ضده المشعور به بل ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور
لانا نقول حينئذ الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به وذلك ظاهر والقائلون
بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء
يستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان
الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق
بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا
من وجه على ما مر وهذا الاخير بناء على تفسير الارادة على رأي الشيخ ومتبعيه والمذهب
انفراد المصنف بقوله واحدهما لازم مع التقابل نظرا الى ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر
مع تقابل المتعلقين اذ ارادة احد المتقابلين لازم لكراهة المتقابل الآخر لا نفسها او بالعكس

اي كراهة ان المتقابلين لازم لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمتقابل على ما قرر
لعل المصنف حيث غير العبارة المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الاتيان بشيء
يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك يستلزم كراهة الاتيان به اذا خطر
الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل فيندفع عنه المنع الاول على نحو كرر
ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جار دون المتقابل بعد السلب الا كما
واما المنع الثاني فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الشيخ الاشعري دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما نسبه اليه الحكماء واهل الملة اتفقوا على ان ارادته
اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر
هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما ارادتنا فاذا تعلقت
بفعل غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك
المراد عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له وافهم فرذلك الجبائي وابنه وجماعة من
المعتزلة وجوز النظام والعلاف وجعفر بن حرث وطائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها
للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده
من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل
لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا على ذلك
بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم المذكور
بهذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتصور مراتب شتى حتى يبلغ الى درجة الجزم فيزول

فيزول التردد بالكلية وبعد ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا القصد اليه بل
يكون جزما بانه سيقصد به الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم
والجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا
واذا لم يكن كذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب
فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل يعبرون عنها بالعزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة
له هي القصد وجوزوا ايجابها اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا
مغايرا لها ومع هذه المعاكسة حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله و
يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة
الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قديمة فبالاتفاق
واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكورين وارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا
كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة
بالنسبة الى ترك الفعل وقد يتخيل ان بينهما كالشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة
للشهوة فان الشهوة توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بنفسها دون الشهوة
فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما
لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها
قد تتعلق بنفسها دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او
الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص النفع في اعتقاده المنفعة في فعل او
النفع فيها ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور

بالوقوع فلا تكون تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا
الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكروا هذا الفرق على تقدير اقدار الله ايانا على الارادة
فان الفعل اختيارى مع هذا التقدير احتمل ان تكون تلك الارادة المقدورة لنا مرادة للعبد
بارادة اخرى او لا اوجبا للاشاعرة اذ لا تقدير عندهم على فاعل قادر عالم به ذكره الامدى
وقال الجبائى يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما مر من لزوم التسلسل واعترض
عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع لا يقتضى كون متعلقها مقدورا البتة
لجواز ان يكون يكفى تعلقها بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفى المقدور
ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز ايضا ان الانسان قد يريد شرب دواء كريه فانه
الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهى الغذاء اللذيذ ولا يريده اذا علم ان
هلاكه فيه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخر وقد يجتمعان فى شيء واحد عموم
من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اذ فى الدواء المذكور وجدت النفرة دون
الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام يوجد الكراهة من الزاهد دون النفرة الطبيعية
ويجتمعان فى منفور عنه لا يريده الكيفيات النفسانية التى ذكرت يفتقر الى الحيوة وهى
صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتخصيص
على ما هو راى البعض لا للاحتراز ومن قوة هى مبدا القوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد
بالاول التمييز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض منها سائر القوى
الحيوانية اى المدركة والمحركة ومعنى اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا
خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عنه ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل

فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها
باذن الله الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحيوة
مشروطة باعتدال المزاج ومبدا القوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية
لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدا القوة الحس والحركة لا نفسها
وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها
فاستدلوا على مغايرة الحيوة للقوة النامية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج وفى العضو
الذابل والا لتسارع اليها التعفن كما فى الميت من غير حس وحركة فى المفلوج ومن غير اغتذاء
فى الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم قوة الحس والحركة
وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر
عنه بالقوة آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة
والتغذية غير باق فى المفلوج والذابل ورد بانه يجوز ان ينشا قوة عن بعض آثارها دون بعض لخصوص
المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية بعد ما كان الحيوة عندنا مشروطة باعتدال المزاج
لزم اشتراطها بالبنية والمراد من البنية البدن المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور
الا بالتالف من العناصر على ما مر ويفتقر الحيوة الى الروح الحيوانى وهو جسم لطيف بخارى يتكون
من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة
من القلب يسمى بالشرائين فالحيوة عند الحكماء مشروطة باعتدال المزاج النوعى والبنية والروح
الحيوانى وهذا الاشتراط مذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ما ثبت عندهم من زوال الحيوة
بانتفاء البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سيلان الروح فى

في الصولة او شدة ربط ينبغي لنفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان بعض
المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بالبنية خلافا للحكماء للقطع بامكان ان يخلقها الله في
البسيط بل في الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة مشروطا بالبنية
بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام الوصف
الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم بكل جزء حيوة على حدة فاما ان يكون القيام بكل
جزء مشروطا بالقيام بالاخر فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء
واتحاد الحكمة الواحدة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من
الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم
بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام الوصف باكثر من محل واحد او تقوم
بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم
الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير
عكس وتماثل الاجزاء ممنوع كيف واجزاء البنية من العناصر المختلفة الحقائق لا يقال
يكون الحيوة غير مشروط بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا
نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه
بوجود الجزء الاول الذي به تحصل البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة
لان الموت زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق
العمى فلا يكون عدم الحيوة عن الجنين موتا وعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا
للحيوة تقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية يضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي

ان يحمل ما ذكره المفسرون ان قبض الموت من الله او من الملك بقبض روحه زوال حيوة الجسم من غير
مرض واضرار بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المتضادة مبني على ان المراد به
الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك قسر الملائكة للموت
وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا او الاحداث
والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف او جعل الامور العدمية قد تحدث بعد ان
لم تكن بحسب اتصاف الاشياء بها بعد ما كانت غير متصفة بها كالعمى اذا اصاب العين بعد ان كان
بصيرا على تقدير لو اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة
على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها الافعال لاجلها الا
من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او للترديد المنافي للتحديد بل للتقسيم على ان جنس الصحة هو
الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض بناء على ما قال
في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي
غير مأوفة فاورد ما هو صحيح بالاتفاق وانما قدم الملكة على الحالة في الذكر مع انها متأخرة عنه في
الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال
لانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وهذا
التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام من انه يتناول
صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغير
ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية المختصة

بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون في تعريف الشفا تكرارا اللهم الا ان
بالملكة الحال الراسخ وعن الراسخ من مطلق الكيفية واما ما ذكره في موضع آخر من القانون من ان
الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة
سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف صحة
البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة والتعريف
المحسوس بالمحسوس ليس بمولها النظر منه واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة
اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لا على سلامته وذكر في مواضع من الشفا ان المرض
من حيث هو مرض بالكيفية هو عدم لست اعني به من حيث هو مزاج او الم وهذا يشعر بان
بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلامه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة
هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الآفة في
الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فبينهما التضاد وكانه متردد في انه اي هذين واعترض
الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق
الاتصال ولا شيء منها باحد تحت الكيفية النفسانية ما حال او الملكة اما سوء المزاج
فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما صرح به حيث قال
حرارة كذا او كذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل
واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد او مجرى يكون
مالا حاجة فيه وليس شيء منها داخلا تحت الحال او الملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار

والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات
والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكانه جعله من الوضع او ان ينفعل واما
واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال او الملكة
لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى
سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية يحصل عند هذه الامور وتنقسم
باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما اطلق الصحة على اعتدال
المزاج او المزاج المعتدل ومنها من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد
عدها من الكيفيات النفسانية لانه لا يرتسم منها ما تصورا انما نفع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة
الروح الى خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى اللذة والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى
الداخل قليلا قليلا هربا من المؤذي والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج دفعة طلبا
للانتقام والخوف وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل دفعة هربا من المؤذي والهم وهو ما
يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور فيه خير متوقع ونشر خطر وهو مركب
من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج
والشر الخطر الى الداخل ولذلك قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه
ليس فيه كثيرة مضرة فينبسط ثانيا والحقد ويعتبر في تحققه ان احدها غضب ثابت والا
لم يعتبر صورة المؤذي في الخيال فلا يشتاق النفس الى الانتقام وثانيها ان يكون الانتقام
لا في غاية السهولة والا لكان كالحاصل فلا يشتد الشوق الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد

والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا
من المؤذي واقفا كان او متخيلا

مع الضعف ولا في غاية الصعوبة والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه ولذلك لا يوجد
الحقد مع الملوك والمختص بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب
والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات الكيفيات المختصة
بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط
والسطح والتقعير والتقبيب للسطح والشكل للسطح والجسم التعليمي والكم المنفصل كالزوجية
والفردية للعدد وحصر ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه
الكميات وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل و
اللون والشكل من وجوه الاول ان احد جزئيها اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة
بالكميات لكن لا خفاء ان الجزء الاخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات واجيب بان منشأ ذلك على ما قيل من ان اللون من خواص السطح وفيه
كون الجسم ملونا انما هو لسطحه بلون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم
والمراد بالكيفيات المحسوسة في التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكميات ما هو
منها اعني بالا يكون مختصا بالكم هو او لكن الاظهر ان اللون قد ينفرد عن الجسم الثاني
ان الكلام في الكيفية المفردة او لو اعتبرت تركب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض
لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة بينها ثنائي وثلاثي ورباعي الى غير
ذلك الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها واجيب بانهم انما عدوا
لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما
نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الثالث

الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة
بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما هو العرف وينقسم الكم الى الطبيعي والرياضي
والاكثر واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء
والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في القسم الرابع ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية
شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع
الشكل واللون المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا
على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرفه ارشميدس الخط المستقيم
بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وفيه شك لان الخط المستدير يمكن ان يصير
مستقيما اذ لا معنى للخط المستدير الا الذي له النهايات المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك النهايات
الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فيتعين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة
والاستدارة والانحناء اما فصول منوعة واما لوازم للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء
ذات الخط واذا كان كذلك استحال انطباق احد هذه الانواع على نوع آخر منها فاستحال ان
يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او انقص من المنحني او مساو له وظهر من هذا ان ما قيل ان كل
قوس فهي اعظم من وترها كلام جار على سبيل التخيل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين
احدهما انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستدير بل ذات الخط
باق بحاله لكن زال عنه الاستدارة الى الاستقامة فهما وصفان عارضان يجوز زوال كل
منهما الثاني ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما
في الكرة الموضوعة على سطح مستو فانه يحصل الوضع بان يخط دائرة على سطح الكرة

او الشكل

ينطبق على خط مستقيم وكذلك السطح غاية ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي في المستقيمين دفعي على انا لا نم اعتبار الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في رسالة المعمولة لبعض الافاضل في حركة الدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهاياته وقتل لا يتغير وضعه ورد بانه فقد يتوهم كاذب والوضع لتغيير وضعه ضرورة ويرسم ايضا بانه الذي اذا وقع امتداد شعاع البصر سنر طرفه وسطه وهذا اقرب الى فهم العامة فان الشاغل اذا اراد ان يعرف استقامة الجسم او عدمه فامتداد الشعاع وقد يرسم بانه الذي يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود وكذا الدائرة بعد لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وهي سطح مستو يحيط به خط واحد في وسطه واحدة نقطة يساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه ونتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرفه الاخر حتى الى ان عاد الى وضعه الاول واعترض عليه بان ان اراد القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف وجود الدائرة على خط المستقيم فهو ممنوع لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا اثبت احد طرفيها وحرك الاخر حصل الدائرة اقول ان اراد ان الحركة الدورية موجودة بلا شبهة وحركة خط مستقيم حركة دورية بحيث يثبت احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة بلا شبهة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عن عارضيهما لعدم ان الخط المستقيم لا يكون ضدا للخط المستدير لان المتضادين لا بد وان يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع لا يتواردان

موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين مثل الحكم الثاني صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثالث غير صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا الخط المخروط غير مستو ويوجد فيها خط مستقيم وعلى تقدير تسليم الكلية نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواءه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل في ذاته لتعاقب الشرطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزمن للموضوع ولا يرد عليه ما ذكرتم من عدم التعاقب على موضوع واحد واما قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فمردود بان عدم تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والابيض لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض اقول لعل مراد المصنف بما ذكرنا قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الاستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير لكان للمستقيم الواحد ما لا يتحصل اضداد غير متناهية هي المستديرات المذكورة وذلك باطل اذ ضد الواحد واحد كما عرف في مبحث التضاد وايضا كل قوس يعرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها لان طبيعة الاستدارة واحدة في المستديرات فيكون هي من حيث طبيعتها المشتركة بينها هي الضد للمستقيم ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود في الخارج ما هو مستدير



٢٩١

تعريف الشكل

معين ولا شئ من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة
في الخارج امتنع مقابلتها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له قالوا ولا تضاد المستدير المستدير لان
طرفي مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون المستدير واحد اضدادا
بلا نهاية واعترض عليه بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظيمة التي على محدب الفلك
الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى
من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في
الكرة والحدين كما في نصف الكرة والاكثر اما التخصيص الشكل بهيئة الاحاطة بالجسم فليس بصحيح
اذ ينتقض بشكل الدائرة اذ ليس فيها احاطة الحد بجسم بل السطح وقد يطلق الشكل على ما
احاط به حد او حدود مع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من
اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة اي النسبة
المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهو يسمى
مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن موضوعها مضافا مشهوريا ويسمى بعض المجموع من الحد
مضافا مشهوريا ويجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المضافين
المشهورين الى الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب الآخر اليه
كما تقول الاب اب الابن ثم الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف
ونسب الى الآخر لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان
ابن اب واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا تقال الابوة ابوة
للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اليه بان يذكر حرف

مباحث مقولة المضاف

تساوي الحرف في الجانبين كقولك العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلاف كقولك العالم عالم
بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم ويجب فيه التكافؤ بالفعل او بالقوة يعني اذا كان احد
المضافين موجودا بالفعل فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة فلا بد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين موجودين بالفعل
كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث
يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن شأن الآخر التأخر بحسبه فان قيل المتقدم
والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل
اجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن موضوعهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين منها
في الخارج بل في الذهن وهما متكافئان في الكون من المضافين الحقيقيين وكذا من المشهورين
بحسب الوجود الذهني فانهما متكافئان فيه واما موضوعهما اذا اخذا وحدهما فقد يتفكان كالمالك والمملوك
والاب والابن والمتقدم والمتأخر وليس كما في ذات الموضوع وحده ويعرض الاضافة
لموجودات جميعها كالمجرد كالاول والجوهر كالاب والكم كالاعظم والكيف كالاحر والاين
كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته ذهني مذهب جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل على وجوه الاول
الاول منها بقوله الا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج لكانت في
محل وحصولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فالكلام فيها كالكلام فيه فيلزم التسلسل

في الامور الموجودة ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب اعتراض ربما يورد على
هذا الدليل وهو ان زيدا مثلا كالجاح وكونه مضافا الى الابوة العارضة له واما الابوة فلا كالجاح
في كونها مضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فقط الى الاضافات والجواب ان السيد السند
هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا بد لها من محل مخصوص لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما هو
كان تقول لما كان مفهوم الابوة مغايرا لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما
حصولها في كل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول ذلك الحصول في المحل
نفس ذاته على القياس بما قيل في وجوه الوجود لانا نقول حصول الشيء في المحل يستحيل ان يكون عين ذلك
الشيء وكيف لا وحصول الشيء في نفسه متقدم بالذات على حصوله في محله فلا يتصور تقدم الشيء على نفسه
اشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود وممتازة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف بتلك الخصوصية بالوجود لم يكن
الاضافة موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة فيتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم
تقدم الشيء على نفسه وما قيل من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة
التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في
ان الاتصاف نسبة متكررة هي اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن و
اشار الى الثالث بقوله وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت
الاضافة موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها [illegible] الاضافات
الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وكذا
الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة وغيرهما واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة

من مراتب الاعداد لا ترتيب بينها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار
الى الرابع بقوله وتكثر صفاته تعالى يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكثير صفات الله تعالى
الى حيث لا يتناهى والتالي باطل بيان الملازمة ان تقدمه بالنسبة الى كل من الموجودات اضافة
فيتكثر الاضافات حسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان بطلان التالي انما هو على برهان التطبيق
وورد عليه ان هذه الاضافات التي عرضت له تعالى بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها وان برهان
الكل متفق على انه ليس له صفات موجودة غير متناهية كان جدلا لا برهانيا وقد يستدل
بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث اضافة لا
انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان القائل بوجود الاضافة
ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل بوجودها في الجملة في زمان كون بعضها موجودا دون بعض
ويحصل كل مضاف مشهوري لمضاف حقيقي لا بد لا محالة ان يكون مضاف حقيقي واحد يشتمل
مضافين مشهوريين فان المضاف الحقيقي عرض والعرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن
اذا اعتبر المضاف الحقيقي الواحد بمحل حصل مجموعهما مضاف مشهوري وهو ان تعلق مضاف
حقيقي او محل اخر وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري اخر ويعرض له الاختلاف والاتفاق
فان احد المضافين الحقيقيين ان كان على صفة مخالفة لصفة الاخر كانا مختلفين كالابوة
والبنوة وان كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل من المضافين المشهوريين بما يخصه من المضاف الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل
في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص
المضاف المشهوري بالحقيقي اما باعتبار امر زائد في الطرفين او باعتبار امر حقيقي موجود

اي كل واحد منهما او في احدهما او لا باعتبار امر حقيقي موجود في شيء منهما فمثال الاول العشق فان
اختصاص العاشق بالمعشوقية من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالعاشقية
من جهة جماله ومثال الثاني العلم فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية
واختصاص المعلوم بالمعلومية لا يتوقف على حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدومات
بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف بالتيامن والتياسر
لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو نسبة الى المكان اي
كون الشيء في الحيز والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع والى هذا اشار بقوله والانواع اربعة
هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسط بينهما ثالث فهو الافتراق او لا فالاجتماع
والمراد امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بمحل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل
بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فهو الحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان ولا يتجه
الحيز فلا يكون منعكسا بتصور الحال الساكن الذي لا يتحرك قط فلا يحصل في حيز ثان وكذا او الحصول
في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يحصل له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في
الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا
يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول الاول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي
وكيف لا والحصول الاول في الحيز الثاني من حيث انه حصول فيه وحركة اليه من حيث الانفصال عن الحيز

الحيز الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر
اما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون
مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما اذا فرضنا
ان الله خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون
ولا اجتماع ولا افتراق وذهب القاضي والباقون الى انه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك
الحيز ويكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه ووجه الحصر ما بان
كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
واعترض الآمدي بانا لا نسلم تماثل الحصولين والاشتراك في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك
الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في الحيز الثاني
حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به واعلم ان
اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة بحسب الظاهر لان الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور
المميزة حيثيات وعوارض مختلفة باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا يوجب
تعدد الاشخاص فان الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى
آخر والحركة كمال اول لما هو بالقوة من حيث انه بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها
خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونظر متأخروهم الى ان تفسير
التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار
الحركة فيكون التعريف دوريا فغيروها بما ذكره المصنف وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة
والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات اولية لا عانة الحس عليها وانما الآن والزمان فكسبيان

لهذه الامور في الوجود لا في التصور فيجب ان يعرف حصه الحركه بهذه الامور الاوليه التصوريه ثم كمعل
الحركه من الكان والزمان اللذين بحسبها هذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي
والمراد بالكمال ههنا الحاصل بالفعل وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوه نقصانا والفعل
تمام بالقياس اليها وبهذه التسميه لا يقتصر حسن القوه بل يلحقها بصورة وفرضها وقد تغير
في مفهوم الكمال كونه لا يقابل بالكمال بعد تلك ليس يحصر بهت اذ لا كف ان يكون الحركه كمالا
بصاحبها ولا خفاء في ان الحركه امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترزنا
بقيد الاوليه عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن الحصول في مكان
اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه
مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركه يفارق سائر الكمالات
من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول
ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا بالفعل اذ لا توجه بعد
حصول المطلوب فالحركه انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوه فهي كمال لما هو
بالقوه لكن من حيث هو بالقوه لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثيه اخرى بخلاف سائر
الكمالات فان الحركه لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الحيثيه التي
هو باعتبارها كان بالقوه اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن الكمالات التي
ليست كذلك كالصورة النوعيه فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث
هو بالقوه بل من حيث هو بالفعل واعترض بان تصور الحركه اسهل مما ذكر بهذا التعريف
فان كل عاقل يدرك الفرق بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكوره في

في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكياء من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما ان ما اورده
المؤلف يدل على تصورها بوجه والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وثانيهما
ان هذا الحس توقف الحركه بقصده تميزها عما عداها اذ تحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص
وتبيين للمعنى المتصور بالحركه اينيه كانت او غير اينيه فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهيته
الحركه اقول كلا الجوابين لا يسبق التقبيل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى لكن
الشيء قد يتصور بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الخفي
امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف من هذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان
هذا الحد لا ينطبق على الحركه المستديره الازليه الابديه على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس
هناك كمالان اول وثان نعم ان اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله ودونه ما بعده كان
الحركه بالنسبه اليه كمالا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا يقتضي بحسب الوهم دون الواقع
ويكون منتهى لها او اعتبر حدا من الحدود الواقعه فيها ثبت له الحركه ويحصل ذلك منتهى للحركه
الى تعلقه ولا شبهه في ان المتبادر من التعريف ان تكون الحركه كمالا اولا بحسب نفس الامر
لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد اخر هذا التعريف على راي المتكلمين وتقييد
الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون في سائر المقولات والمراد بالحركه على ما ذكرنا الحصول
الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركه ينقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها
انما ينقطع في الان الثاني لا في الان الاول ووجود ها ضروري لقطع الحركه يطلق على معنيين
الاول حصه بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبدا والمنتهى ولا يكون في حيز انين بل يكون
في كل ان في حيز اخر ويسمى الحركه بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود

نوص لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ
والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به
والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة
له في المبدأ ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى اخرها لكن يختلف نسب المتحرك
الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وتوسط
استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة
بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني في الخيال قبل ان يزول نسبته الى الحد الاول منه
يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة
الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في
الوهم اذ لا يمكن له وجود في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا
وصل فقد انقطعت الحركة فالحركة لا توجد في زمان يحيط آناه آن حصول المتحرك في المبدأ
وان وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا تتصف بالوجود قبل آن الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول الى
لما ذكرتم انتفاؤها بعده وذلك ظاهر فلا تتصف بالوجود اصلا قلنا ان اردت بقولك قبل آن الوصول
الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى فالترديد غير حاصر وان اردت ما هو اعم من الحين آنا او زمانا
فنختار انها تتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لا يشغله حده ونهايته فان قيل الحركة
الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج فاذن
الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول آني لم يتعدد لم توجد الحركة لان المتحرك في
الآنين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة في الآنين بل هو ساكن مستقر

هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض
بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تنقسم وقد
عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم
في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو باطل فرضا اجيب بان تشخص
الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة
فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل للموضوع الواحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة
ويلزم من ذلك ان يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط
المتشخص الى حدود المسافة بحيث يكون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات
هذا المتشخص بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب الحاصلة للمتحرك الى حدود المسافة
ان كانت متتالية متصلة بلا فاصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان
لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات الى الحدود
المفروضة في المسافة امور اعتبارية معدومة اعتبارها لا تقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحسب
اي حد يفرض من مسافتها يحصل لها هناك نسبة في آن كما ان النسبة التي يكون لها
في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص
مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك
في الآنين مثلا ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الآنين بل
هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر في كل واحد منها في اكثر
من آن واحد فقد انقطعت الحركة واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا

ذكرناه نظر

فتلک الآنات الآنية اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما منفصلة
بزمان لم يوجد في ذلک الزمان شيء من تلک الآنات فيلزم انقطاع الحرکة الاينية وکذا في
الحرکة الکمية والوضعية لانا بينا ان المتحرک من مبدا المسافة الى منتهاها اينا واحدا مستمرا
هو کونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لکنه غير مستقر لاختلاف نسبته الى حدود المسافة وتجدد بحسب
تجددها وکما ان حدود المسافة بحسب الفرض کذلک تعدد الآنات بالفرض وکما انه لا يمکن ان
يفرض في المسافة حدان ليس بينهما حد اصلا کذلک لا يمکن ان يفرض في ذلک الاين المستمر
اينان متصلان بل کل اينين مفروضين فيه يمکن ان يفرض بينهما اينات غير متناهية کما ان
کل نقطتين مفروضتين على خط يمکن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات
ولا انقطاع الحرکة ولا کون المتحرک ساکنا وکذا الحرکة في الکيف کيفية واحدة غير قارة فيکون کل
آن يفرض يکون هناک کيفية اخرى فرضا ولا يمکن ان يفرض في تلک الکيفية الغير القارة کيفيتان
متصلتان بل کل کيفيتين مفروضتين فيها يمکن ان يفرض بينهما کيفيات اخر فلا يلزم تتالي
المحدودات اقول القول بان للمتحرک في الالوان المتباينة بالنوع کونا واحدا من اول الحرکة الى
منتهاها مما تاباه الضرورة وغير مشتبه على ذي بصيرة ان الحرکة لو حصلت في الاعيان لا يخلو اما ان
شيء منها موجودا في الحال اولا يکون والثاني باطل لانه لو لم يکن شيء منها موجودا في الحال لم يکن
موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود
في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وکذا الاول لان الموجود في الحال ان کان منقسما کان
احد جزئيه سابقا على الاخر فان الاجزاء المفروضة للحرکة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات
فلا يکون الحرکة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها

لانها منطبقة على المسافة فان المنطبق على المسافة انما هي الحرکة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الآن
الاول يمکن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان لفظ الحال يطلق بالاشتراک على معنيين
احدهما الآن الذي هو الفصل المشترک بين الزمانين الماضي والمستقبل والثاني القطعة من الزمان
المرکبة من اواخر الماضي واوائل المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الاغراض في التعريف
اليها وحيث اشتبه التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في
الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله لانه
الحرکة الموجودة في الحال موجودة فيها بل احد جزئيها انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد المعنيين
في محل المنع على اي حال موقوف اي الحرکة موقوفة على ستة امور واحدها ما منه الحرکة وهو المبدا وثانيها
ما اليه الحرکة وهو المنتهى والمبدا والمنتهى اشار بقوله على التقابل بين لان المبدا والمنتهى متقابلان حيث لا يمکن ان
في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرک ورابعها المحرک والمتحرک والمحرک اشار بقوله والعلتين لان المتحرک
هو العلة القابلة والمحرک هو العلة الفاعلة وخامسها المقولة التي يقع فيها الحرکة واليه اشار
بقوله والمنسوب اليه لان الحرکة تنسب الى المقولة التي وقعت فيها الحرکة وسادسها الزمان فان الحرکة
لا بد لها من زمان يقع فيها الحرکة واليه اشار بقوله والمقدار واراد موقوف الحرکة على تلک الامور
انه لا بد في تحقق الحرکة منها على ما مر حواله والا فالزمان لما کان مقدار الحرکة على ما زعموا کان متوقفا
على وجود الحرکة فکيف يتوقف هي عليه والمراد نسبتها الحرکة قد يکون منافرا في الوجود عن الحرکة کالمبدا
في حرکة النبض فانه يتصور بعد الحرکة عليه واما ان الحرکة لا بد لها في تحققها من هذه الامور الستة فلان
الحرکة من حيث انها عرض لا بد لها من موضوع هو علة قابلة للحرکة ومن حيث انها ممکنة لا بد لها من علة فاعلة
ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزم له اذ الامر الممتد لا بد له من زمان ولا بد لها ايضا کذلک من مسافة

اوما يجري مجراها واما استلزام الحركة للمبدا والمنتهى فانما يختص بالحركة الحادثة المنقطعة بالفعل
واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كالحركات الافلاك على راي الحكما فلا يتصور لها
مبدا ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها قطع دورات مخصوصة فرض لها مبداء ومنتهى
ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له بالفعل ولا يستلزمه البتة
فالحركة لا يستلزم المبدا والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لامكان فرضهما بفرض
القطع عنها فحينئذ استفاد ما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا كان لها خروج
عن حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبداء وما منه مردود بان الكمال لا يجب كونه
مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال ثان يتادي اليه فذلك هو المنتهى
مردود بجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى بالفعل كما منه
وما الله قد يجد ان محلا بعينه ان يحل مبداء الحركة قد يكون بعينه محل منتهاها وذلك في الحركة
المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون مبداء للحركة ومنتهى لها
فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا وعرضا لغير قد يكون مبداء الحركة
ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد
يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد
من المبداء والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين
متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبداء الحركة
ومنتهاها لكل واحد منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما
فهو الذي اشار اليه بقوله ولهما اعتباران متقابلان احدهما بالنظر الى ما فيه لان له
قال

قال الامام المبدا والمنتهى اما ان يكونا معتبرين بالقياس الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل
منهما بالقياس الى الآخر والاول على سبيل التضايف والثاني على سبيل التضاد واما ان الاول على
سبيل التضايف فلان المبداء انما يعقل بالقياس الى ذي المبداء وذو المبداء انما يعقل
بالقياس الى المبداء واما ان الثاني على سبيل التضاد فلانهما متقابلان كما ذكرنا وليس احدهما
عقلا بالاخر فهما اما متضايفان واما متضادان ولكن ليس كل من يعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها
فثبت ان بينهما تقابل التضاد واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما لهما
اي فان المبداء والمنتهى انما يقالان لذي المبداء وذي المنتهى وهو الحدث العقلي ان اسمي
المعلول وعمم لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الحالي المكان
المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فطلق الجسم معتبر
الصورية هو القابل عند ذاته للحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض
الحالة فيها فهي متحركة بها لتبعيتها وبالعرض والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى
التي هي محل للمقادير والكيفيات قابلة اياها لا تتصف بها لتبعيتها للمحل اصالة وبالذات وما
يحل فيها يتصف بها على سبيل التبعية وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك
هو بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرضت له المتحركية حقيقة هو الشيء الذي عرضت له
المحركية حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الجسم لا يجوز ان يكون علة لحركته اي
فاعلا لحركته والا لكان علة لجزء الاول منها فيدوم ذلك الجزء بدوام ذلك الجسم فلا يوجد الجزء الثاني
منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا تحصل الحركة المركبة منها وهو المراد بقوله اي المعلول اي الحركة
لا شك ان المتحرك اذا استمر فلا يكون علة لحركته وانت تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر الجسم كما هي

وفيه بحث مستلزمه لوجود الحركة فيلزم منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر الحركة كالنفس كافيا وحده
في هذا التركيب لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال حالة ملائمة ويكون
تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة كما زعموه في الطبيعة التي هي محركة عندكم
للجسم مع كونها مستمرة والحاصل قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط
وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب امتداد المسافة وان
النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض متغايرة ووجودها لا يفيده
تعدد الشخصيات فلم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة قال المعتبر
غرض المستدل بهما ان المحرك للجسم المتحرك ليس هو الجسم لذاته واذا اعتبر واقتضاء الجسم للحركة
. زوال حالة ملائمة او شرطا لم يكن المحرك ذات الجسم بل مع زوال تلك الحالة فلا
يقدح في ذلك الغرض لكن لا يتم به الدلالة على ان في الجسم قوى هي مبادي حركاتها والا
ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة في جميع الاجسام وفي جميع الاوقات اه
المراد بقوله وعم ... الا ان بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا
في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة
ببقاء ذات الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك
الاجسام في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بنفسها وهو ممنوع لجواز ان
يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة
بنفسه دون بعض اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة
بشروط لا يعم ولا يدوم فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع

الاجسام في جميع الاوقات ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال الطبيعة امر مستمر الوجود
للمتحرك وعام للاجسام ولم يلزم من اقتضائها للحركة استمرار الحركة ولا عموم الحركة
بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا
محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليل فانتقض الدليلان بكليهما اجاب
بقوله كخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في حال ما يعني ان الطبيعة مسلمة في الاجسام
مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال سوى الاحوال وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا
فيقتضيها ليحصل فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها
بل يقتضي الجزء الاول ليحصل بها الجزء الثاني فلا يبقى الجزء الاول ببقاء الذات ولا يلزم
عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات
لجواز انتفاء الحال التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون
جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما اسلفنا في الجواب عنهما والمنسوب اليه
اربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي
المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط الجواهر توجد
دفعة ومركباتها يعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة يعدم دفعة
فلا يتصل حركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان
الجوهر اما بسيط او مركب وبسائط الجواهر انما يوجد ويفسد دفعة لا تدريجا بيان ذلك
ان المراد بالحركة شيء ومقوله ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر
منها او من صنف من نوع الى صنف اخر منه او من فرد من صنف الى فرد اخر منه فالجوهر ان

ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد من وقوع الحركة في المقولة
وان كان حالا في جوهر آخر فالجوهر الذي ينتقل منه المتحرك من نوع الى نوع او من
صنف الى صنف او من فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان والا لما وجدت الحركة
حالة الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد من
ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه
او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول يلزم منه ان لا يكون ذات
المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة اما الملازمة فلان المتحرك اما جسم
او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض بالحركة
في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات وسائر
الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه
متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه ان
لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محال آخر هو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات
مثلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك
ينتفي بانتفاء ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات
هي موجودات آنية لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان كانت
تبدل هذه الموجودات المتعاقبة حركة فلتسم مثل صيرورة الارض حمأة ماء ثم هواء
كذلك ثم نارا كذلك ايضا حركة والا لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه
وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر

بالفعل ثم لا فرد يكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لانعقاد
لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان تبقى كما مر للمتحرك الايني فيما بين المبدأ والمنتهى
اين واحد مستمر لكنه غير مستقر يمكن ان يفرض للجسم بسبب استمراره وعدم استقراره اينات
غير متناهية كل واحد منها يفرض في آن فقط وكذا للمتحرك الكيفي فيما بين مبدأ حركته و
كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل واحد منها في آن فقط
وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد وتوالي الاينات والكيفيات والاوضاع والكميات في
الحركة انما هو بالقوة دون الفعل كالنقط التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض
على نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه آحاد فقط لا تقف على حد كذلك
اذا فرض في الحركة اينان او كيفيتان وجب ان يكون ما بينهما كيف يمكن ان يفرض فيه اينات
او كيفيات لا تقف على حد فلو ادعى مثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على تعاقب
شخصه لا بد ان يكون عرضا يتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان
المادة تشخصه الجوهرية انما موقوف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية فجاز ان يتبدل عليها
الصورة كما في تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها
في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف لا يخلو عن تلك الكيفيات باسرها
مع بقاء موجود الشخص بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها
موجودة وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر مقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال
على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الصور
لا يكفي في اثباتها بالفعل الا بان تصور صورة معينة والذات اذا لم يكن متحصلا بالفعل

لم تتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل
اي متصورة بصورة معينة من مبتدأ الحركة الى انتهائها فيمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لانها
تمتنع وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يتحقق تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة
واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها الا ان يقول هي مع احدى تلك الصور ذات تحصل ومع
الصورة الاخرى ذات تحصل اخر وليس شيء من تلك الذوات المتحصلة حركة واتصال من حالة الى
حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا قيل هذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا
بالقوة لا يحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لما تقدم من ان الهيولى في وحدتها وتعددها واتصالها
وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت ذاتها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك ويتجه ذلك
بعد تمام القول والحق انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى والصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة
الجسم في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون لو نوعها في بعض
تركيبها وحده او في مجموعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكر من
انها تنعدم بانعدام جزء منها بمعناه انه ان وقعت الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول ذلك
المركب ويحدث تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من اجزائه وانعدام
كل جزء منها دفعي لما مر من امتناع الحركة في الجواهر البسيطة فانعدام المركب ايضا دفعي فلا حركة فيه
واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة
كان المضاف ايضا قابلا لها والا فلا لانه لو لم يتغير معروضه عن حالة واحدة عند تغير الموضوع
او بقي مع عدم تغير موضوعه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه وعلى هذا
فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض

كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة
الاخر فقد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فقد تحرك الجسم في الاضافة وتبعا لحركته في معروضها الخصيص اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل وكما اذا
كان اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف
اوضاعه ثم تحرك في الوضع الى اخس الاوضاع فقد انتقل الجسم في هذه الصور الاربع من
اضافة الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات
بانحيازها مع تغير متبوعاتها في انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه
الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها
بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى طبعها غير مستقل بالمفهومية بل هو
تابع لمعروضه كما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار في سائر
الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية
مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى
بالمفهومية مجرد كونهما نسبتين حتى يرد النقض بسائر الاعراض النسبية بل معناه كونهما
تابعين لمعروضهما في الاحكام واما الجدة فتغيرها دفعي فلا يقع فيها حركة واعترض بان
النعم اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير ما احاطها شيئا فشيئا
في الاين واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة وهي
باطلة فان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه

حالة واحدة الى الضدين المحققين لكن لا يمكن الوصول الى الضد المشهور من حامل

الى الضدين مثلا ان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشئ الواحد فى الان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال فى التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة فى مراتب التسخن او التبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه منقوض باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة بان يقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا تكون الا بعد وقوف الحركة فى السخونة فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن فى زمان والتبرد فى زمان اخر وليس بينهما زمان بل يفصلهما الان الذى هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تقع فى الكيفية وغيرهما لانهما الكيفيتان الخارجيتان نسبيتان فلا يستقلان فى الثبات والسرعة الحركة فيهما تابع للحركة اما فى القوة ارادية كانت او طبيعية او فى الالة واما فى القابل وذلك لان العزيمة قد تنفسخ بسبب الاراء والطبيعة قد تخور لذلك والالة قد يكل كذا فتبع هذه الصور تبدل الحال اولا واما فى الارادة او الطبيعة او فى الالة على سبيل التدريج ثم يتبع التبدل فى الفاعلية لذلك واما فى القابل فربما ينقص استعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة فى الفاعلية ولا يخفى ان التبدل فى الماثر يستلزم التبدل فى التاثر فيقع الحركة فى المقولتين تخالف الكم باعتبارين

لا يحصل

لا يحصل الا فى القارورة المكبوبة على الماء والحق ان الانية عند الغليان وحركة اجزاء المنجمد على الحيض الى الاقطار على التناسب راجعة الى تفصيل وقوع الحركة فى المقولات الاربع فنبدأ بالكم والحركة فى الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف واما النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض بحيث يخالطها جسم اخر غريب كما فى القطن المنفوش ويطلق التكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج منها ما بينها من الجسم الغريب كما فى القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة فى الوضع وقد يطلق التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف والتخلخل الحقيقى ثابت امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها فى نفسها وانما هى قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف خلافا لبعض الفضلاء وانما جوزوا ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضى معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا فى نفسه كما هو عند المتكلمين فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا اندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة فى ذلك الى اثبات الهيولى لان بقاء الى اخر من مقدار زايد على الجسم عرضا قابلة سواء كان الجسم بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كما هو المطلوب ولانه اذا كان بسيطا كان جزؤه كالكل فى تمام الطبيعة والحصة فيلزم اتصاف كل منهما بمقدار الاخر فالمبنع مانع

واتصال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا
اولا كونه جزءا لمسمى ان يكون على مقدار الكل ضرورة على انا نشترط الانفصال في امكان
اتصال الجزء الى مقدار الكل بل نطرد واما الاعتراض بانه لو جاز ان يصير القطرة على مقدار
البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالته ان اتصال الجسم من مقداره يكون لا محالم
بقاسر فجاز ان يكون للقسر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون
لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف
وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع اخر اذ امكان اختصاص كل جسم بمقدار
معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا
في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول اثباتها لا يفيد لان المصير المقدار
المخصوص عن الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على هذا التقدير فلا يقبل الجسم
مقدارا اخر مع انتفائه جزئه لانه لا يمكن اتصال الهيولى مع هذا المقدار المقدار الاخر
الا ان ينفصل عنها المقدار مع الصورة التي يقتضي الى مقدار وصورة اخرى لان الصور
النوعية عندهم لا يكون متحصلا بالفعل الا بانضمام صورته اليها فما لم ينضم اليها صورته ولم يتحصل
بالفعل لا يتصور اتصافه بمقدار الاخر كما سبق التكاثف نقول لا حاجة الى اثبات امكان
التخلخل والتكاثف لان ادلتهما تدل على وقوعهما والوقوع يدل على الامكان والمصنف ذكر ادلة
وقوعهما وبدليل الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا يدخلها الماء
فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع وكبت على الماء دخلها الماء مع انه لم يخرج منها هواء من خارج
ثم كيف علمه دخلها وهذا الطريق على دون الرشاشات المطولة الاعناق الضيقة

الصفيقة المنفذ جدا الى الورود وما ذلك الدخول الا لانه احدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء
ويبقى مكان ذلك البعض الخارج خاليا الا انه على رايهم بل لان المص احرج بعض
الهواء واحدث في الهواء الباقي تخلخلا وكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد
في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه عاد بطبعه الى مقداره الذي
كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان الانية اذا ملئت
ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان
يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه بحيث لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان
الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الحجم الاول وظاهر انه لم يكن انفصل عنه شيء
حين صغر حجمه ثم عاد ذلك الجزء او ذاب ودخل فيه حين عاد الى الحجم الاول بل صغر حجمه
بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم
اليه ويداخل في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن والتورم والذبول عكس النمو
اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة
طبيعية قال الامام والمشهور ان النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء
الاصلية والزائدة في المغتذي باق كل واحد منهما على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تحرك كل
واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة في الكم وقد اجيب عنه بان
الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو عما كانت عليه قبل ذلك ضرورة دخول الاجزاء الزائدة
في منافذها وتشابهها ونقص مقدارها عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة
وقال بعض الفضلاء ان كان اتصال الزائدة بجسد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع

متصلا واحدا في نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا
عد النمو والذبول من الحركات الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اقول قد مر
ان المراد بالحركة هنا معناه ان ينتقل ذلك الشيء بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع اخر منها
او من صنف من نوع من تلك المقولة الى صنف اخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة
الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظاهر ان افراد المقدار
في النمو والذبول لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له
المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع اجزاء انضمت اليه
وكذا المقدار الصغير في الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما عرض
لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول
فلم تتوارد المقادير على شيء واحد بعينه فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما
حققنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا
في نفسه في هذا المطلب ان مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه
صار به المجموع متصلا في نفسه او لم يتصل كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانه ليس
من قبيل الحركة في الكم هذا والحق ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم و
المقادير المتواردة الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الجسم النامي من مبدأ
نموه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل
من مبدأ ذبوله الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانتقاص ما ينتقص منه فان
زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعافا مضاعفة

مضاعفة لما كانت في حالة الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقصت
جثته وصارت عشرا عشير ما كانت في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا
من المشخصات وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان
الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما اشار الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد
على وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان اثبات
هذه الحركة في الكيف يتوقف على بيان امرين الاول ان تلك الكيفيات تتغير عنها مع بقاء
طبايعها النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني
بل ادعوا ان الحس يشهد انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج ومن المحال
الحصر حكمه بالمحسوسات الحاصلة في الحضرة الا الجزئية ولذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك
لجواز ان يكون هناك كيفيات متجددة في انات بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل
تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات دفعية متعاقبة
فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب الكمون والبروز والفشو والنفوذ
وقد ذكرنا وجوه ابطالها في مباحث المزاج والمصنف اشار ههنا الى بطلان مذهب الكمون
والبروز واستشهد على ذلك بتكذيب الحس مثل الماء وقيل لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان
يحس ان الحس يجد باطنه مثل او اقل برد فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما
باطل بالحس في الاين والوضع ظاهرة اي وقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر
اما في الاين فلكونه معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان الفلك يتحرك لا يخرج بها
عن مكانه وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه الا الحوية فقط كالفلك الاعظم

واما حادهما ونحوه كما في غيره فتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في
الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء من الرحى
مكانه فكذا الكل اذ ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم للكل
لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له مكانا
بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له والعرض له وحدة باعتبار وحدة المقدار
والمحل والقابل واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف وتضاد الاولين للتضاد
ولا مدخل للمتقابلين والقابل في الانقسام اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون
بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد لا يوصف
بالانقسام فتفسير هذا البحث بالاجمال وذلك انه قد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة
لا تفتقر الى ان تتعلق بثلثة منها وهي ما فيه وما منه وما اليه عنه الذاتية وتختلف باختلافها
ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية فيغير لها النوعي لا تختلف باختلافه بهذه الحركة على ما هي
المحرك لا تختلف بعينها ومعنى ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة
نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان نوعا لا تختلف
الحركة لان تنوع الموضوعات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بسببين
مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر لاختلاف القسر والطبع و
الارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا
واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف الماهية لا فرض فلا اتحاد في جواز احاطتها

والحمرة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان
هذا التعلق بالزمان من تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا
اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلفت الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص
اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد
على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم
التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة وتارة على الانحناء او كالحركة من البياض الى السواد على طريق
الاخضر والصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخضر والخضرة ثم النيلية ثم السواد
وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني ان اتحاد الحركتين بالنوع
انما هو باتحاد الامور الثلثة فيها نوعا واحدا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلثة
فيها نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلثة فيها نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس
وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى خط غير حركته منها الى
نقطة اخرى وحركة غير نقطة الانقطاط بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف
والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه غير وحدة الشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه بغير
عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه وهذا معنى قوله والعرض لها وحدة باعتبار وحدة
المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان وبالمحل الموضوع التي وقعت الحركة فيها وبالقابل المقولة

يعني ان الوحدة الشخصية للحركة بحسب الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلثة لا انه ينبغي ان يكتفي
بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين
لا يكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتعدد
في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى
كيفية مع اتحاد جنس الحركة بل لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود
في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك
بتحرك ما قد يحركه محرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية
لعدم الانفصال ولا تغير في تلك الحركة يوجب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى
محرك والبعض الاخر الى محرك اخر ولا تجزي فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاسباب
الا يرى ان الحركة الفلكية مع اتصالها في نفسها يوجد لها انقسامات ما وهمية بحسب الشروق والغروب
والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم
يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع
مؤثرين على اثر واحد بالشخص وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا
نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل
ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها
الحركة بمعنى الكون في الوسط فهو امر كلي والواقع بعد المحرك جزئي مغاير للواقع قبله فلا تتصور
حركة واحدة بالشخص واقعة لمحركين اقول قد مر انفا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا
كليا بل هو واحد بالشخص مع انه لم يتم الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بما اوردنا عليه

او واحدا عند منكري الاعراض نعم يرد عليه اعتراض اخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع
الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر كما هو الظاهر من كلامهم
فلا شك انه لا تعدد في محركها الا ان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المحرك متعددا
ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الواحد بالشخص بلا
اشتباه والصواب ان يقال هذا المثال بان حجرا واحدا بالشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة
بعينها من مبدأ الى منتهى معين في زمان معين لا تختلف حركته هذه بان رامية زيد او عمرو او غيرهما
وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان استناد الاثر الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك
اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في مبحثه
انه يجوز تواردهما على سبيل التعاقب ايضا فليراجع ثمة من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس
لتضاد المتحرك لانه جسم فلا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا
مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو ويكون واحدا مع تضاد الحركتين
كحركة الجسم من العلو الى السفل وبالعكس ومن البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول
وبالعكس او من الوضع الى وضع اخر مضاد له وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلهما مع
تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين ومع تضادهما
مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان
لانه لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب
او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي الزمان ولا يتصور للزمان زمان ولا لتضاد ما فيه لان
الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين

اقول هكذا قيل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يتخصص هذا المعلول بتحقق
كل واحدة من هذه العلل فيتحقق المعلول في صورة بدون ما يدل على عدم علته لا يدل على عدم علته
لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد
المتحرك لان الحركة الجرفي الى الفوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا
ف وما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة و
الهابطة الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه
واليه اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبداء والمنتهى يقتضي تضاد
الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض ومن النمو الى الذبول و
بالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدائهما من التضاد
العارض وهو كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى
فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض
بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا ابعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه
لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين على المعروض
او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين
لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة
واعلم ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبداء والمنتهى من حيث وصف المبدائية و
المنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بعض الوصفين دون الذاتين اذ لو
لم يعرض للنقطتين كونهما مبداء وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف

تضاد

الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصف المبدائية والمنتهائية
لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب
والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين فلو
كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخرا عن وجود الحركتين لكان تضادهما المتأخر عن وجودهما
ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للاخر فان قيل يلزم التضاد بين كل الحركة
مستقيمة وبين الحركة الاخرى مع الرجوع عنها الى الاولى وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات
المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة ويلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة
اذا كان مبداء احدهما منتهى للاخرى وبالعكس ويلزم التضاد بين المستديرتين على الوجه
المذكور اعني اذا كان مبداء احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم صرحوا بان لا تضاد بين
الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول هم بما ذكروا بنوا اشتراط غاية
الخلاف بين الضدين قالوا لا يتصور غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرين وقد
ذكرنا في مبحث الكيف المختصة بالكم وجه قولهم مع ما يرد عليه فليراجع فان قيل على هذا لا ينبغي
التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز لانهما
سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم مصرحون بان الحركة
الى جهة العلو والسفل بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه من
حيث الحصول فيهما اذ الحركة من حيث التوجه منحصرة في الجهة وجهتا العلو والسفل وهما المركز
والمحيط هي من حيث التوجه اليهما غاية الخلاف ونهاية التباعد واما نفس الحركات فليس بحسب
انفسهما لمبداء او للمنتهى ولا تحت الانقسام القاهر لان الحركة ليست كذلك بالذات وذلك قطعا بل بعرض

لما الكمية بالعرض بسبب انطباقهما على الزمان والمسافة اللتين لهما الكم بالذات صح انقسامها
بالعرض لها الانقسام واما المبداء والمنتهى وكذا الفاصل اعني الحركة فلا يتصور انطباقها
الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منهما كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما
بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام احد هذه الامور الثلثة والمعدوا الممرات بقوله
والا موضوع لتعاقب بين والفاعل في الانقسام واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل يوجب
الانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها بانقسامها لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان
كما ليس الخاص في الجسم اذ كان المكان عبارة عن البعد على ما هو مذهب افلاطون وشيعته لكن المعتبر
التقدم المحض للحركة على حالة على امتداده فان تشرع شكل هذا الانقسام للحركة بانقسام المتحرك
فلا شائبة واما الانقسام الكمي الذي يكثر امتداده لا الوهمي الذي هو الى اجزاء الموضوع بحسب تحليل
بالنصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا انقسام المسافة والزمان والعرض لها
كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بها الماهية لا بد للحركة
من زمان ومن امتداد في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتقسيمه
مسافة وان كان الاسم باطلاقه لا في الاين فيعرض للحركة كيفية تسمى بسرعة سريعة
وتضعف وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية
في زمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية
يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطؤ لان السرعة والبطؤ
لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول يقبلهما كما كل من

كل من السرعة والبطؤ ليس بمعنى الاحد صح بعض حركة سريعة لا حظ لها من البطؤ وبطيئة لا حظ لها من السرعة
ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ منه فيه تردد والاشبه بالاصول هو الثاني
لان الحركة لا بد من زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى
الا نهاية فكل حركة يفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة
الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد يتمسك بان انقسام الزمان
والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن [illegible] الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض [illegible] بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطؤ وبحسب تلك المسافة
بطؤ بلا سرعة وهو ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان
ضعف تلك المسافة وتلك المسافة والبطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف
ذلك الزمان وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما
اتصف بالمقابل وذهب المتكلمون الى ان سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة
نفوا ذلك واختار المصنف مذهب الفلاسفة وقال لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس
الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل بحسب بيان الملازمة ان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى
حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم
قد يقطع في ذلك الوقت ربع مداره ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس
في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان تكون السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك
الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة فيلزم ان لا يحس بحركات الفرس محسوسة لكونها قليلة

المعوزة ٥

بين سكنات يزيد عليها بالف الف مرة وليس الامر كذلك لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية
ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقالت الحكماء سبب البطء الممانعة الخارجة او الداخلة
اما الداخلة فكثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما
في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا
لامر ومانعا عنه واما الخارجة فكغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية ايضا
كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد
يكون السبب في بطء نفس الارادة كافي مرالحر وتحريك اليد برفق ولا انفصال لحدوث
الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو
واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون اما رجوعا عن الصوب الذي كانت اليه سواء
كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويعبر عنها بالحركة ذات الانعطاف او الى صوب اخر
غيره ويعبر عنها بذات الزاوية فلا بد لها من حدوث الزاوية عند الرجوع فلا يكون متصلا بل
يتخللها سكون قبل الرجوع وتحصيل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهي البتة الى سكون
وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان
ينقطع وهو ظاهر او يرجع عن سمتها او ينعطف على سمت اخر وعلى التقديرين لا بد من سكون
بينهما بين المستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة ولما
المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى اي الان الحد
الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه
حد الوصول اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما بالفعل لحصول الوصول

بشرط فينا ثم ان للوصول علة هي الميل فوجب ان يكون الميل علة موجودة في آن الوصول لان العلة
الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني لما مر ضرورة ان زوال
الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول منقسما والميل الذي
علة اللاوصول يكون ايضا آنيا وان ميل اللاوصول غير ان ميل الوصول لامتناع
اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان
لا حركة فيه والا فلا آن المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان
الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى حد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد بعينه فهما
ميلان متغايران ولو سلم فلا نسلم امتناع اجتماع الميل الى حد مع الميل عنه فان الحجر المرمي الى فوق
له ميل طبيعي الى المركز وميل قسري عنه ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى
موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون علة معدة كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول [illegible]
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اقول
يمكن تقرير الحجة على وجه يندفع عنه الاجوبة المذكورة وهو ان آن الوصول الى ... وكذا اللاوصول
كما بينا انفا والجواب النقض بانها على هذا تستلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا
كانت على اجسام منضودة بل تستلزم تخلل السكنات في الحركة المستديرة الفلكية باعتبار الوصول
الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نسلم ان اللاوصول
آني قوله ضرورة ان زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول
منقسما زمانيا قلنا ممنوع فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس الوصول آنات الثبات
لانها تحصل عند انتهاء الحركة فيجب ان يكون زوال كل منها زمانيا اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان حصل

الجسمين اذا تحرك ومال الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع
حركته ولا يزول هذا الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة ما لم يحصل الا بزمان
وكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال الجبائي لا شك ان الاعتماد المختلف في الحجر المتحرك قسرا
يغلب الاعتماد اللازم فيصعد لاعتماد المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء
المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب المجتلب اللازم فينزل الحجر ولا شك ان
غلبته في المجتلب انما تكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب من المقدم
الا الى الغلبة دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يجب السكون والا لزم
الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب
مع تعادلهما وثباتهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلكن
عند الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع لسكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى
على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة من الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون
من المتفلسفين فمنكل من العلمين في الكتاب وطريقه فقال الحكماء ان صح وجوب
السكون بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث تماس
سطحاهما فلا شك انه تنزل الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة لتوسط السكون
بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك يوجب وقوف الجبل بصادمتها لامتناع التداخل
بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة
خردلة وهو يوجب ان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماس سطحه الصورة المفروضة بل ترجع بحركة
فاذا وصل الهابط كذلك وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك فرض محال ويجوز ان يسلم

يستلزم المحال الذي هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين لولا توجه الاعتماد
اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجد الاعتماد المجتلب فانه يقتضي
الحركة الصاعدة لا السكون ولا موجد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب ان
تعادل الاعتمادين يوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين
وفي غير الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة فيها وفي المقولات الاربع اما في الاين
فيفسر بحفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في
المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيفسر بحفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير كذلك
بان يقف الكم من غير نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف
وفي الوضع من غير تبدل الى وضع اخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه
بان الحركة في المقولات الثلث قد تكون من صنف الى صنف او من فرد الى فرد فيكون النوع
هناك محفوظا ولا سكون والصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة
وقد يراد به عدم الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبتقييد عما من شأنه
خرج عدم حركة الاعراض والمجردات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه
ولا الحركة عنه فهو يضادهما تضادا مشهوريا والى هذا المعنى رجع قوله يقابل الحركتين وتضاد
لتضادهما فيه السكون قد يعرض له تضاد كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو بتضاد
السكون بحسب المقولة التي تقع فيها السكون فان السكون في الحرارة تضاد سكونه في البرودة
وذلك لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقر الجسم فيه زمانا
اقول هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى الاول اما اذا اريد به المعنى الثاني فلا يتصور

[illegible]

تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك جسم قط بين الضدين فان الماء مثلا يجوز ان لا يتحرك
في الحرارة ولا في البرودة ومن السكون طبيعي وقسري وارادي السكون اعني حصول الجوهر في حيز
اعني الجنس الثالث مثل التحرك والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي
لان مبداه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان كان مقارنا للقصد
فهو ارادي والا فهو طبيعي فطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير طبيعي لان الحركة امر
غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى للثابت بالذات
بل لا بد من مقارنة امر خارج الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم اليه فيقف اي
لترد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالاشتغال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان
الهواء فانه امر غير طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء
في مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم تقتض الحركة فيقف الجسم عن الحركة عند
رده الى حالته الطبيعية فغاية الحركة الطبيعية رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا تكون الحركة
الطبيعية دورية لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر
الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة وكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية
وطلبا لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون
مطلوبة بالحركة تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع
مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول
اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل
نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها

[illegible]

مهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها
يطلب الوصول اليها بالطبع وقسريها مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف
بغير ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارج وتلك القوة قابلة
للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة
فيستولي الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون
مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط
مقارنة امر غير طبيعي ويعرض للبسائط ومقابلها اي التركيب للحركة خاصة اي لا يتصور
في السكون تركب وانما يعرض للبسائط والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان في
الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته
والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته لا الحركة فان كلا من
الطبيعة والارادة [illegible] الصريح علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة
وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين
على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وفيه انها ليست من التركيب في شيء
وانما الموجود ههنا هو اشتداد و الحركة قد تكون بالذات وهي الحركة التي تحصل
في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة
بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم بقاء نسبة مع الامور
الخارجة والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة
وقد لا يكون قابلا له كالعرض الحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل

[illegible]

بطبعه وقد يكون مركبة كحركة من في السفينة اذا تحرك بالذات وبالعرض الفنا

قيل الحركة المركبة لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك

بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى ودليلها كلاهما باطل اما الدعوى فلان

الحركة المركبة قد تصور في المتحرك بالقسر كالحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه

يتحرك حركة مركبة من الحركة القسرية والحركة الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه

بل الى سمت ما يميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا رمى الى سمت وهو

يطير الى سمت اخر فانه يحدث منهما حركة مركبة بين السمتين اعني سمتا رمي اليه وسمتا

يطير اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين مختلفتين حركة

ذاتية هو المسند الا في المذكوره ولا يعلل بجنس ولا انواع بالقصر الدوري خلاف

المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل هو معلل بمعنى غير

الاعتمادات فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى اخر يعلل به الحركة والسكون

وذهب ابو الحسين وباقي المتكلمين الى انتفاء ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى

المذكور هو الكائنة عندهم فاشار المصنف الى ابطال هذا التوهم بقوله ولا يعلل جنس

الحصول في الحيز ولا انواعه اي الحركة والسكون بالقصر الدوري وهو ذلك

لان الكائنة عندهم معلله بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فكيف يعلل الحصول

في الحيز وانواعه بها للزوم الدور اي ليس منى وهو النسبة الى الزمان او طرفه اي الى الآن

من المقولات التسع متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان كثيرا من

الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان وليس له عنه تعبير ثم المتى كالاين حصول

حقيقة وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عنه كالكون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه

كالكون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى كور فيه الاشتراك

بان يتصف اشياء كثيرة بان تكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظرف ولما كان

متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان فقال والزمان مقدار الحركة من حيث

التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار اخر قال الشيخ في الشفا الحركة يلحقها ان

ينقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة والمتاخر منها

ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد

المتقدم والمتاخر من المسافة ومعا فيكون التقدم والتاخر خاصة يلحقها من جهة ما هي

الحركة ليس من جهة ما هي المسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان

هو المقدار وقوله العارضان لها باعتبار اخر معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين

لاجزاء الزمان ليس باعتبار الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار اخر

غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واختاره المصنف على ما مر في مبحث التقدم و

التاخر وانما يعرض المقولة بالذات للمتغيرات والعرض للمعروض لها اي مقولة متى

انما يعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور ويعرض لمعروض المتحرك

كالاجسام بالعرض فان ما لا يتغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة ملحقة

كالاجسام فانها بواسطة عروض المتغيرات لها يعرض لها متى ولا تعرض وجود ونحوها

وعدمه السابق لانعقد وجود معروض المتغيرات لانعطاف الى الزمان لان معروض المتغيرات

متقدم على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان

حاصل ما ذكره الشيخ هو ان التقدم والتاخر اللذين يعرضان للحركة باعتبار ان لا يجتمع

اجزاء الحركة في الوجود لاجل مقدار المسافة فان اجزاء المسافة يجتمع في الاجتماع

لابد ان يكون للحركة مقدار اخر باعتباره يعرض لها التقدم والتاخر الذي

لا يكون المتقدم مجامعا للمتاخر في الوجود اذا عرفت هذا فقول المص

مبني على اعتبار اخر مراده منه ان الحركة يعرض لها التقدم والتاخر

اللذان لا يجتمعان في الوجود باعتبار اخر غير اعتبار الانطباق على

المسافة وهو اعتبار الانطباق على المقدار الغير القار الذي هو

الزمان كما ذكره الشيخ من كلامه بعينه

لان التي متقدم على المقدار القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان
المتقدم على المتقدم على التي متقدم على ذلك التي ملوا فعدم وجود المعروض او عدم الجزء لزم
والطرف بغير الان كالنقط بعر كان النقطة ليست جزءا من الخط كذلك الان ليس
جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود
المشتركة بين الكميات المتصلة ليست جزءا لها والا لا امكن تقسيمها الى ما
اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا او
عدمه في الزمان جواب معارضة تقريرها ان الان جزء من الزمان لان عدم
الان اما تدريجي او دفعي والاول فقط والا لكان الان زمانيا لان الان اذا
انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا فيكون زمانيا اي منقسما بل يكون زمانا
لا انا والثاني تعسر ان يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده اذ لو لم يتصل
لكان الان الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا ولا معدوما ويمتنع وقتا
الانات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا
بيانه ان الحصول التدريجي حصول له هوية اتصالية تنطبق على الزمان كالحركة التي
لا يتصور حصولها في الان اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان
اعني الان لا في الزمان لكون المتحرك في حد معين من حدود المسافة فيما بين المبدا
والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الان والزمان معا
كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويستمر زمانا وكل من الحصولين آني دفعي الا
ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الان دون الاخر واما ان يكون حصولا

حصولا في الزمان لا بمعنى الانطباق عليه بل بمعنى انه يوجد في كل آن يفرض في ذلك الزمان مثل
كون الشي متحركا فان هذا لا يصدق على الشي في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق ذلك
على الجسم في كل آن يفرض من انات زمان حركته فهذا القسم واسطة من التدريجي الذي
هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في
الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم الان في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم
انقسام الان وكونه زمانا بل بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدم
فيه فالان طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه فبطل الكلام
في حدوث عدم الان وهو انه دفعي او لا فكل ما هو غير الزمان والان يوجد في واحد منهما
واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان
لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل وكذا الان لو كان موجودا
في الان لكان ذلك الان ايضا موجودا في آن آخر ولزم التسلسل واذا تمهد هذا فلا نسلم ان وجود
الان في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده ولو سلم فلا نسلم ان عدم الان آني فوله لان
الان اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا قلنا انعدام الان شيئا فشيئا انما
يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد وهو لا يوجد والنزاع فيه والمسند مامر انفا وحدوث
العالم يستلزم حدوثه بغير اذ انبت ان العالم وهو ما سوى الله حادث يلزم منه ان الزمان
حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة يعرض للجسم باعتبار نسبتين
اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة بعض من اجزائه بعضها الى بعض ونسبة
بين اجزائه واشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بسبب

نسبة فيما بين اجزائه كحسب كون راسهم من فوق ورجلهم من تحت واخذ البصير الانعكاس
وضعا اخر ومعه تضاد فان القيام والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع
قد يطلق على معنى اخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات
وضع دون الوحدة السابع الملك هو نسبة التملك اى الملك وليس الجدة الا نسبة التي
اى هيئة تحصل بسبب نسبة الى ملاصق محيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله فلم يخرج الجنس عن معناه
المصدري الى ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا
كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما
ذهنا وان يلزم التسلسل بعد الثامن من المقولات التسع هو ان يفعل وهو تأثير الشيء
في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمتسخن ما دام يسخن والتاسع ان ينفعل وهو تأثر
الشيء من غيره كذلك كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم
المصنف الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما
الى موثر ويحصل هناك تأثير وتأثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان
لو كان كل تأثير وايجاد وصدر ابداعها الذي لا يتصور الا زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول
صدر الدفع من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى
حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل وما
التسع انما وشرط ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان
للحاصل بعد انقطاع الحركة دائما المعتد ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او غير ذلك

او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظا ان ينفعل وان يفعل مخصوص
بالحركة

المقصد الثالث في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول وجوده الموجود
ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل استدل على وجود الواجب تعالى
بانه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة
وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني
في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب وذهب المتكلمون قاطبة الى ان تأثير الواجب
تعالى في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة
الى ان تأثيره تعالى فيه بالايجاب واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه ينفي كون تأثيره
تعالى فيه بالايجاب والاول ثابت لما بيناه من قبل ان العالم حادث فانتفى الثاني بيان
المنافاة ان تأثيره تعالى في وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث موقوف ايضا
على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على ما زعم المصنف
وسائر المتكلمين على ما مر في ابطال التسلسل والتوسط غير معقول اشارة الى جواب اعتراض على الدليل
توجيهه ان تم ما ذكرتم من الدليل لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يقتضي
ان يكون واجب الوجود هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب
موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب ان توسط هذا
القادر بكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والتوسط غير معقول لان المراد من العالم جميع ما سوى
الواجب تعالى اقول لم يثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث
الاجسام وعوارضها ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات اطلق القول بحدوث العالم لكن كما
لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها ايضا كما قال في صدر الفصل الرابع في

الرابع في الجواهر المجردة واما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه واوله وجوده من حوله فللخصم
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم
ولا جسماني مع كونه قادرا ويكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار ولما اثبت
بالدليل قدرة الباري تعالى اراد ان يشير الى الاجوبة عن ادلة المخالفين فقرر الدليل الاول
ان القدرة على الشيء بمعنى صحة الفعل والترك محال لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر
لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع لا يخرج عن احدهما قط لان المؤثر ان استجمع
شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان لم يستجمع
امتنع وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين
اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة وحدها اي مع قطع النظر عن انضمام الارادة اليها ووجوبه
بانضمام الارادة اليها وهذا ما يحقق لان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه
فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل وان
يترك بان يريد الترك او لا يريد الفعل وح يجب الترك فقوله ان استجمع
شرائط التأثير وجب صدور الاثر ان اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى
استجماع الشرائط اعني انضمام الارادة الى القدرة فمسلم لكن لا يضرنا فانا
ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر مع قطع النظر عن ارادته
وان اراد به وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فلا نسلم ولو قرر الدليل
الثاني ان القدرة على الاثر بمعنى التمكن على فعله وتركه اما حال وجود الاثر وح يجب
وجوده فلا يتمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل وتقرير الجواب
ما اشار اليه بقوله ويمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال

بغير اختيار انما حال عدم الاثر لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا ينافيه العدم
في الحال بل يجتمع معه وتقرير الدليل الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود
الشي لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم
باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شي من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض
لا يصح ان يكون متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا اثر
فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل العدم يعني
ان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل وان لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا
للعدم وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة يعني ان عموم علة القدرة تستلزم
عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان علة المقدورية
عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة فلان
علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا له تعالى اقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة
الى الموثر والموثر اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور فهو مقدور
له تعالى لم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين
فان المعتزلة القائلين بان افعال العباد مقدورة لهم يخصصون خلق
الاجسام بقدرة الباري تعالى والمشهور في الاستدلال على عموم القدرة ان المقتضي
للقدرة هو الذات لوجوب استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان
فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الممكنات
على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما

على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشي وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص
قطعا فلا يتصور اختلاف نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة
من ان المعدوم لا مادة له اصلا ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدورية
نحو دون بعض كما يقوله الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون لخصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة ما نعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان تستعد المادة لحدوث
ممكن دون اخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء و
الثنوية خالفوا في هذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية فرقا اعظمها الثنوية فانهم قالوا
نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا وشريرا فلكل منهما فاعل على حدة
فالمانوية والديصانية منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر
لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه فكانهم ارادوا معنى
اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم
ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان
والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب
خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة لكن لا نسلم امتناع ذلك
في واحد لكنه غير لازم مما ذكر والاحكام والتجرد واستناد كل شي اليه دلائل
العلم والاخر عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور في الاستدلال
المتكلمين وجهان اورد المصنف احدهما وهو في استدلال الحكماء ايضا وجهان
اورد المصنف كليهما اما استدلال المتكلمين فالذي اورده المصنف هو انه تعالى فاعل

فلا محالة سمعا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبهك عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معانى دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر وما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحير فيه العقول والافهام ولا يفى بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكثير سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه فممنوع ان هذه الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد فى الجملة وفى بعض الوجوه فمثل آثار المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار ينتفع بها قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملائمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك يستلزم الصدور عن العالم ضرورى سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم افعال متقنة محكمة فى ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور على ما هو فى الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الاثار هذه الحيوانات فلم

[illegible]

فلم لا يجوز ان يخلق فيها من العلم قدر ما يهتدى به الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذى لم يورده المصنف فهو انه تعالى قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد يتمسك فى كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب موقوف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما كان يمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا نعم يتجه ذلك فى صحة الكلام على ما صرح به الامام واما دليل الحكماء فالاول منهما ان البارى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والثانى انه تعالى عالم بذاته واذا علم ذاته علم ما عداه اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم وهو حاصل فى شانه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لجميع ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر عنده فلا يكون عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعنى الثانى من وجهى الحكماء عام اى يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والثالث فانهما يدلان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار الى الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بما طرفاها بالضرورة

[illegible]

ونسبته الى النفس ثم اذ لا تغاير هناك فالجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة بعضها الى البعض ممكنة فان حصل هناك الصفة يقتضي نسبة بين العالم والمعلوم حال كونهما
متحدين فيتغاير بعض نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان واما
النسبة بين العالم والمعلوم فهي تابعة لهما النسبة الاولى ويرجع تبين المذكورين اعتبر شيئا الوجوب
فيما بينهما سلمنا كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة
والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري يعني ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية
في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة
ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة في العالم ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور
في الذات الاحدي من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس
بارتسام صور الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وذلك علمنا بذواتنا
وبالامور القائمة بها وذلك ليس علما حصوليا وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام
صور الاشياء ضرورة ان انكشاف شيء على احد لاجل حصوله بنفسه عنده اقوى
من انكشافه عليه لاجل حصول مثاله عنده والى هذا المعنى اشار بقوله ولا يستدعي العلم
صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول اليه تعالى اشد من نسبة الصور
المعقولة الينا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك
بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان والوجوب اشد
من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة اما المتغيرة فلانه

فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم
انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى والثاني
يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة
موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات
ممكن وقال الحكماء علمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلمنا بالحوادث
المختصة بازمنة معينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في الماضي او المستقبل واما
علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون فيه حال وماض ومستقبل فان هذه
صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص به اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان ق
قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا
محيطا بالزمان وغير محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور
في حقه تعالى حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الموجودات
الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما شاملا متعاليا عن الدخول تحت الازمنة
ثابتا ابد الدهر ونوضحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء
فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا

لم يتصف الزمان بشيء منها بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة
سواء، فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن
وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم
يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله
ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من انه لا يعلم بحيث يحيط بخصوصيات الجزئيات
واحكامها بحسب خصوصيتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجزئيات المتشكلة فان ادراكها انما يكون بالآلات
الجسمانية والجواب ان ادراك المتشكل انما يحتاج الى الجسمانية ان كان العلم حصول الصورة
واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة فلا يحتاج الى ان الصورة على ما حرر آنفا
ومنهم من قال انه لو علم الحوادث قبل وقوعها والا يلزم ان يجب تلك الحوادث ممكنة ووقوعها
والثاني باطل لما مر من الوجوب والامكان بيان اللزوم انها ممكنة لكونها حادثة ووقوعه
... والا لا يمكن ان لا توجد فينقلب علمه جهلا وهو محال والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم
فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم فنقول انها ممكنة لذواتها وواجبة لغيرها وهو تعلق علم
الباري تعالى بوجودها ولا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير والى هذا اشار
بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة اتفق جمهور
العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة
العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر

ق والقدرة انما هي او قد مر في بحث الكيفيات النفسانية وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت
يدل على ارادته وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء يعني ان تخصيص
بعض الممكنات بالوقوع دون البعض في بعض الاوقات دون بعض مع استواء نسبة
الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع
احتياج الواجب في فاعليته الى منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة
الى انها مغايرة للعلم والقدرة وسائر الصفات وذهب المصنف وجماعة من المعتزلة
كابي الحسين والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي الى انها
العلم بالنفع ويسمونه بالداعي واستدل المصنف على ان الارادة ليست امرا زائدا على الداعي
بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج في تخصيص وجوده
بوقت دون غيره الى امر ولزم التسلسل فقال لزم التسلسل او تعدد القدماء اللازم على اي حال
اذا كانت الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا زائدا عليه وذلك
ظاهر والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل دل على استحالة الآلات يعني ان السمع دل على
كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلعم والقرآن والحديث
مملو بذلك بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ولهذا انعقد الاجماع عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه
كما هو شأن سائر الضروريات الدينية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح
كونه سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى من الكمالات يجب له بالفعل لبراءته عن الخلو عن صفة الكمال
فلو لم يتصف بهما لاتصف بالنقص وهو على الله تعالى محال وهذه الحجة لا بد فيها من بيان ان الحيوة
تقتضي صحة السمع والبصر وغايته تشبيه وذكر عليه ما ذكره امام الحرمين

تعدد القدماء مطلقا سواء كان ذاتا او صفة باطل
التقديم الاخير ولهذا جعلوا
صفات الباري تعالى
الحقيقية عين ذاته واما
لم يجوزوا تعدد الصفات القديمة
وعين الذات القديمة

مراده على المصنف بانه لما كانت
زائدة على الذات عنده يلزم التسلسل
او تعدد القدماء او كانت
نفس الداعي او غيره

السبر والتقسيم فإن الجماد لا يتصف بقبول السمع والبصر وإذا صار حيا يتصف به إن لم تقم به آفة
ثم إذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بثبوت ذلك
في حق الباري تعالى والجواب أنه لا سبيل إلى بيان استحالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الإجماع
المستند حجيته إلى الأدلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيام الأدلة السمعية القطعية
على كونه تعالى سميعا بصيرا فليعول على الإجماع في هذه المسألة بل على الأدلة السمعية
القطعية في هذه المسألة ابتداء لأن الظواهر الدالة على السمع والبصر أقوى من الظواهر الدالة على حجية
الإجماع إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا إلى دفعها وإن أثبتنا حجية الإجماع
بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسألة التي نحن فيها سواء بسواء
وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أن السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم
بالمبصر وذهب أكثر المتكلمين إلى أنهما صفتان زائدتان على العلم ولما دلت
القواطع العقلية على أنه تعالى منزه عن الآلات فإن كان السمع والبصر علمين متعلقين بهما
على ما ذهب إليه الشيخ فلا إشكال وإن كانا صفتين زائدتين عليه كما هو رأي الجمهور
فحصول الاتضاح لنا إلا بالآلة لعجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى منزهة عن
القصور كحصول العلم له بلا آلة ولا يحصل لنا إلا بها واحتج نافي السمع والبصر بوجهين
الأول أنهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات
وأنه محال في حقه تعالى والجواب منع المقدمة الأولى إذ لا يلزم من حصولهما مقارنا
للتأثير فينا كونهما نفس ذلك التأثير أو مشروطين به وإن سلمنا أنه كذلك في
الشاهد فلم قلتم أنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا في الـ

في الأزل لكن سمعه وبصره ليس التأثر ولا مشروطا به الثاني أن إثبات السمع
والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب أنهما كالعلم
صفة قديمة لها تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ودعوى [illegible] تدل على ثبوت الكلام تواتر
عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على إخبار الله تعالى
عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى
متكلما وإنما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لأن ههنا قياسين متعارضين
أحدهما أن كلامه صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما أن كلامه تعالى
مؤلف من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا
إلى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فالحنابلة
قالوا كلامه تعالى حروف وأصوات تقوم بذاته تعالى وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف أيضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الأول و
منعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروف وأصوات وسلموا
أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فهم قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى أصوات وحروف كما ذهب إليه الطائفتان
المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كجبريل أو النبي عليه السلام ومعنى كونه متكلما
أنه خالق الكلام في بعض الأجسام وهو حادث كما ذهب إليه الكرامية فهم أيضا صححوا القياس الثاني لكنهم
قدحوا في صغرى القياس الأول والأشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الأصوات والحروف بل هو معنى قائم
بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فهم صححوا القياس الأول وكـ

وقد جوز صور القصاص الثالث والمعتزلة تمسكوا بوجه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي صلى الله عليه وسلم للعوام
والصبيان ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم
بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص
القران انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم ومن تلك الخواص كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا
ذكر مبارك وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك ... لقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا منزلا على النبي صلى الله عليه وسلم
بشهادة النص من تلك الاية واشباهها واجماع الامة مقروا بالالسن بالاجماع مسموعا بالاذان
بالاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف بالاجماع فان قيل المكتوب في المصحف
هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت
في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا اجماعا مفصلا الى السور والايات لقوله تعالى
كتاب احكمت اياته ثم فصلت قابلا للنسخ وهو من ايات الحدوث لانه امار رفع اصابتها ولا شيء منها
في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واوردوا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء
اذا اردناه ان نقول له كن فيكون او معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون معقوله كن امر
وهو قسم من الكلام متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له وجوابها انه لا نزاع
في اطلاق اسم القران وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترعه
الالفاظ غير الله تعالى لكان هذه الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا اخر به وهو انه اخترعه بان
اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك

الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فيما به امتاز هذا المؤلف المخصوص القائم باول
لسان اخترعه الله تعالى حتى ان ما يقرؤه كل احد من سواه هو هو بعينه لا مثله ... الاصح
انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويحكم بان ما يقرؤه القارئ ... كان
لا مثله وكذا الحكم في كل شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف
المسموعة من غير اعتبار تعينه في المحل فاحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي
واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله قلنا ... وجه
... وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حروف كما ترى ...
الاخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا المعنى مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذوات
والصفات لكن السماع من غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه
بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن غير مكتسب
للعباد وعلى ما هو شان سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عليه السلام فاسمعه كلامه بصوت تولى تخليقه
من غير كسب لاحد في تحققه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
وعلى التقديرين فقد يطلق اسم المجموع كما لا يصدق على البعض وقد يطلق اسم المعنى كما يصدق
على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه وما يحفظه الحافظ وما هو المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان
كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما قيل انه حكاية عن كلام الله تعالى ... الكلام
المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما قيل ان كلام الله تعالى ليس في ... لسان
او قلب ولا حال في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول
بخلق كلام الله تعالى ... او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظ رعاية للتادب واحترازا

٣٢١

ذهاب الوهم الى الخصوص الازمنة على ان اطلاق اسم المدلول على الدال كذا اجزاء صفات الدال
على المدلول شايع ذايع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي و الثالث
ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلامه تعالى مثل
انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون الرسول لا يصدق الا اذا تحقق وقوع النسبة
السبق على الازل فيتحقق الكذب وهو محال على الله تعالى كما سيأتي والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف
بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث
الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول
بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم الرابع ان كلامه تعالى لو كان ازليا
لكان امرا ونهيا واخبارا واستخبارا ونداء وغير ذلك فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي
والاخبار بلا سامع والنداء بلا منادى والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم سبحانه وتعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان بان كلامه في الازل
ليس امرا ولا نهيا ولا خبرا وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وكيف يعقل جنس
لا يحصل الا في ضمن احد الانواع غير معقول والاظهر في الجواب ان الكلام هو امر واحد يعرض له
التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير هو في نفسه واجاب بان السفه والعبث انما
يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يحصل طلب الفعل من المكلف
فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد له وكما في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم
باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطابه باهل عصره وثبوت
الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا اما لو حصل خطاب الامر من قصد والنهيين والمعدومين

والعدو ... ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم
مردود لان معناه ان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود والعدم
ليس بمامور في الازل لكن يتناوله اسم الامر الازلي المذكور ولهذا صار بعد الوجود مامورا الخامس
ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى التكليف في دار الجزاء وهو
باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا لما ذكرنا انفا فلم يختص تكليم
موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا والجواب ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقه بالاشياء
وان صار حادثا بارادته تعالى واختياره فتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع
عند موته وتعلق الكلام بموسى عليه السلام في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه اخر لهم وهو ان
القديم نسبته الى جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور به منهيا
وبالعكس واللازم ظاهر البطلان وهذا الوجه منهم الزام على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمتنعوا صحة تعلق الامر بما تعلق به النهي وبالعكس واحتج المعتزلة على مذهب المعتزلة واستدل
على انه متكلم بان قدرته شاملة لجميع الممكنات وخلق الحروف والاصوات الدالة على المعاني
ممكن فيصح اتصافه تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولا شك ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه به نقص فوجب اتصافه بضده اذا الكمال وهو على الله تعالى محال وان نوقش في كونه نقصا
اذ كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان التكلم اكمل من غيره ويمتنع اتصاف
المخلوق الكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل
اخر للقطع بان من اوجد الحركة في جسم اخر لا يسمى متحركا وان لم يقم به لا يسمى بخلق الاصوات متصوتا
وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم سميناه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل
نسميه متكلما ولو

وان عنينا ان موجده هو الله تعالى كما هو راى اهل الحق وح فالكلام القائم بذات الله تعالى
لا يكون [illegible] هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء
وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون حادثا فلا يكون
قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم
فالمجموع المركب منهما ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات البارى تعالى فتعين ان كلامه
هو المعنى اولا ثانيا انا نقطع ان ما يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد
صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ
التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف
العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري
على موجبه هو الذي سماه كلام النفس وحديثها وانكره المصنف وقال النفسي اى الكلام النفسي
غير معقول وقد شرحنا في مبحث المسموعات فمن جميع ما مر اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف
كلام في تحقيق كلام الله تعالى محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر
القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده
مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها
على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين
دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي
بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن

في الاحكام الدينية فوجب ان يحمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء
بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة
الالة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا
انه بعد التامل يعرف حقيقته قال بعض الفضلاء وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد
الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة اقول المفاسد التي ذكرها انما يلزم على فهم الاصحاب من كلام الشيخ
التي ذكرناها في الوجهين الاول والثاني من وجوه المعتزلة والجواب الحق ما ذكرناه فلنتذكر ومن
انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى انه مخترع
البشر واما اذا اعتقد انه ليس بكلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال
على ما هو صفة حقيقية وهو من مصنوعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في
لسان النبي او اوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب
اكثر الاشاعرة فلا يصح ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتب الحروف انما هو في
التلفظ لا في الملفوظ فالالفاظ حادثة مع الملفوظ فهو كلام خارج عن طور العقل وما ذكره
لا يعقل ان يتصور حركة يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض وايضا
القبح يدل على صدقه فيبطل السمعيون على ان الكذب في كلامه تعالى ممتنع اما المعتزلة فلوجهين

اشار المص الى اولها وهو ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات
لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة
منها قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو مبني على اصلهم في اثبات العقل الحسن الافعال
وقبحها والثاني انه ينافي مصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب في كلامه تع ارتفع الوثوق
عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الاخرة والاولى وفي ذلك فوات
مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تع عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة
فلوجوه اولها انه نقص والنقص عليه تع محال اجماعا وايضا فيلزم ان نكون نحن اكمل منه تع
في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تع قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام
النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تع والا لزم اتصافه بصفة ناقصة مع كمال صفاتنا ولا يدل
على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم دالا على معنى مقصود منه لانه على ذلك التقدير
لزم النقص في فعله تع ولا فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون
به اللهم الا ان يقصدوا بذلك الزام المعتزلة مع ان الاهم بيان صدقه تع في الكلام
اللفظي اذ مرجع الصدق والكذب انما هو الخبر دون اللفظ ولما كان الكلام
النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب
الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تع الثاني لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
اذ لا يقوم الحادث بذاته تع فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل له لان الكذب والا
جاز زوال ذلك الكذب وهو ممتنع فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع
الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اول

اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تع ايضا بان نقول انه تع لو اتصف بالصدق
لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل له لكن الصدق لكن نعلم ضرورة ان من علم
شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه مع علمه
كان راجعا الى الوجه الاول قلت هذا الوجه الثاني انما دل على كون الكلام النفسي صادقا دون
الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب عنه بما ذكرنا في الوجه الاول بان نقول كذب الكلام
اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا انفا وكذب الكلام النفسي قديم فكذب
اللفظي ايضا قديم ويلزم ما ذكرتم من المحذور لانهم لا يجوزون حدوث الكلام اللفظي مع
قدم الكلام النفسي فكيف يجوزون حدوث صفة اللفظي اعني حدوث كذبه لكان اولى
والقول المعقول هو الثالث وهو معتمد الاصحاب لانه على الصدق في الكلام النفسي
واللفظي معا والبراءة عن المناقشات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلامه تعالى فضلا عن صدقه وجوب الوجود
بل على سرمديته لما كان الواجب بالذات ممتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا خصوصا
في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات من جملة الصفات ام لا فذهب الشيخ الاشعري
واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم
والقادر لان البقاء ليس هو الثبوت والاستمرار بل هو زائد عليه وهو ليس عين الوجود لان
عند اول الوجود يحصل وجود كالحدوث وينقضي بالحدوث فانه عبارة عن تحقق
الوجود بعد الحدوث والاول حقه ان البقاء وهو الوجود المستمر كان الحدوث
الامر كذلك لكان بعد العدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة وبه قال الم

٣٢٤

واثبت اليه بقوله ونفي الزائد وسنده لو اعلمه بوجوه احدها ان المعلول مستمر الوجود
ولا معنى لكونه سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني وثانيها ان الواجب لو كان
باقيا بالبقاء الذي ليس بعين ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته يمتنع
لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا افتقر البقاء لصفة يحصل بها الوجود في الزمان
الثاني لكان لزوم المحذور لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني لامر سوى ذاته
واعترض صاحب [illegible] بان اللازم ليس الا افتقار الصفة الى صفة اخرى ثابتة
شمس الدين محمد [illegible]
من الذات ولا امتناع فيه كالارادة فانها موقوفة على العلم والعلم على الحيوة ورد بان
افتقاره في الوجود الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اقول فيعود الى الوجه الاول
اذ لا يجوز ان يقال ان البقاء وجود خاص فباقي المقدمات مستدرك وثالثها ان الذات
لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت
كل في الزمان الثاني على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنها كان الواجب هو
البقاء لا الذات هف وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق تحققهما معا كما ذكره صاحب
المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء حينئذ مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر
البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة اعتبار الكل اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب
قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار البقاء الى الذات مح لان افتقار الصفة
الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة زائدة على الذات فاما ان
كانت باقية بالبقاء وتسلسل فان قيل هو باق ببقاء لكن بقاؤه نفسه لا زائد عليه حتى
يلزم فح يجوز ان يكون الباري باقيا ببقاء الذي هو نفسه ونفي الشريك يعم وجوب الوجود بل
بالبقاء ال

يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب وان كان التعين الذي به الامتياز
ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل
فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما
صدق عليه فان الماهية الواجبة ان اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها وفي الاخر ما صدق هي عليه ليتم
الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب ما صدق هو عليه ورد
المنع على اللزوم فانه يجوز ان يتعدد واجبان يتعين كل واحد منهما بنفس ذاته فلا محذور وكذا
قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع
على اللزوم فانه يجوز ان يتعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب
بلا محذور لانه لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول يمكن دفعه على [illegible]
كما [illegible] في الجواب انه لو كان الواجب اكثر من واحد لكان لكل واحد منهما تعين ضرورة
وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان لم يكن بل جاز الانفكاك لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو مح لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون
الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون الوجوب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب
والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ولزم تقدم العلة
على المعلول في الوجود والوجوب وان كان التعين بالوجوب وكلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه
وان كان التعين والوجوب لامر منفصل لم يكن الوجوب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجود

والتعين بل قر احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر اقول قوله لزم تقدم الوجوب على نفسه ممنوع وتقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب مسلم ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على
تقدير كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور الاعتبارية
ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب بالذات والاخر وجوب المعين والظاهر قوله
انا لم يكن بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعينين كما هو
ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا
نعم ولا يلزم منه لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد التعينين لا على التعيين
فقوله ان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب ممنوع لان التعين المعلول للازم غير متخلف عنه مسلم لكن لزوم احد التعينين
لا على التعيين لا ينافي التعدد وهو اعني وجوب الوجود دل على نفي المثل له اي الواجب
لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ماهية مشتركة بينهما ووجه عارض لا مساغ
تركيب الواجب كما سبق لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا لما تقدم بيانه ويدل على
نفي التركيب له بمعانيه يعني ان التركيب من الاجزاء العقلية كالتركيب من الجنس والفصل
والتركيب من الاجزاء الخارجية كالتركيب من الجدران والسقف لما بين ان الواجب
لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي الضد له لان الضد يقتضي ان يكون في الموضوع
ينافي الواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز له يعني ان الواجب لا يكون
متحيزا والا يلزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان
محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه

مستغنيا عنه لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب
وعلى التقديرين لزم الاحتياج الى الواجب هو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن اقول
اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير والممكن لا في الوجود والممكن وهو المحتاج
الى الغير في الوجود لا في امر اخر غيره فلا يلزم امكان الواجب والثاني استغناء المكان
عن المتمكن في وجوده مم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن قلنا مسلم لو لم يكن المتمكن
هو الواجب كما فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا لكان يكون في جميع الاحياز وهو
تداخل المتحيزات وهي لا يليق الواجب لا متمن القاذورات ولما ان يكون في البعض
دون البعض فان كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح
بلا مرجح اقول يجوز ان يكون المخصص هو الارادة على ان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب
في وجوده لا احتياجه في صفة اخرى كما ذكرنا انفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان
قديما وقد بينا ان العالم حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا الا انه لا يكون الواجب
عرضا فاما ان لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا
او ينقسم فيكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام ومركب ايضا
فيلزم حدوث الواجب وتركبه وعلى نفي الحلول له لان الحلول هو الحصول على سبيل
التبعية وانه ينافي الوجوب الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسامه
بانقسام المحل وتركبه وان لم ينقسم كان الواجب احقر الاشياء اقول هذا
لا ينافي كونه حالا في مجرد وذهب بعض المتصوفة الى انه حل في العارفين والنصارى

اي حصوله في غيره فان ارادوا بالحلول هذا المعنى فبطل وان ارادوا به غير ذلك فلا بد من تصوره نفيه
او اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد ايضا ما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان
اقول اي هذه من فروع وجوب الوجود لذاته نظرا لا يخفى على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى
العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الوجود هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفنا
في التوحيد فان كان المراد بالاتحاد ما ذكرنا فلا شك انه باطل وان كان المراد غيره فلا بد من تصوره
نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني
وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام وقد دل على نفي حلول الحوادث فيه
اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية
واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة بعد ما لم يكن ككونه غير رازق زيد الميت رازقا
لعمرو الموجود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه
فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل اجماعا
ووجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف
نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب
به بالاتفاق على ان كل ما يتصف به الواجب يجب ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة
الكمال نقص وانما يكون كذلك اذا لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث
هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول
كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون
شرطا لحصول الكمال بل لاستمراره فلا يكون نقصا ويجب بان ذات الواجب

الواجب حينئذ لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اذ لو كان قديما لزم وجود الحادث
في الازل وانه محال اقول الملازمة ممنوعة لما مر وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث نقص
وهو على الله محال واعترض بانه ان اراد بالنقص التحول والانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اراد به غير الواجبية او التاثر والانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كمالية متعاقبة
الافراد مشروطا ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث
لزم جواز ازلية الحادث لوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي ما لا اول له
وجه اللزوم انه يكون الاتصاف بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز
الاتصاف بشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل
وجوابه ان اللازم مما ذكرتم استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز
وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قيدا
للاتصاف فيلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان اللازم جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان
يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يكون في الازل جائزا في الجملة وهذا كما تقول ان قدرته تعالى على ايجاد
العالم متحققة في الازل بخلاف قدرته على ايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده
في الازل ومنشا الكلام ان بعض الحوادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل
الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن
ضده وضد الحادث حادث لانه ينقطع الى الحادث ولا شيء من العدم كذلك لا نم ان ما ثبت قدمه

انتفى عنه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر ان ازلية القابلية تستلزم جواز ازلية المقبول
فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف
فلا نسلم ان لكل صفة ضدا او ان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او
عدميا حتى ان عدم كل شيء ضد له ونسلم الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث
ان جعلا من صفات الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على
المعدوم ايضا فهو باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به قديم وامتناع زوال القديم انما هو في
الموجود لظهور زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان
الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته فيلزم المحذور
وقد عرفت الفرق واحتج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه
الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته
واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات وانها اضافة يجوز تجددها الثاني المصحح للقيام اما كونه
صفة فيلزم جواز اتصافه بالحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح
جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فصح قيام الصفة الحادثة به والجواب منع الحصر لجواز ان يكون المصحح
خصوصية الصفة القديمة الملائمة لخصوصية الصفة الحادثة فلا يلزم اشتراك الصحة ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا
والحدوث مانعا الثالث انه صار خالقا للعالم بعدما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعدما
كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية
او من الحقيقية والسمع تعلقها بالمخلوق لا نفسها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا وفيهم الصفة الحادثة

الفصل ١٩

٥

اي لا نفسه بدليل ما بعده وان انكروه باللسان فان ابا علي وابنه قالا بالارادة والكراهة حادثتان لا في
محل والكرامية والكعبية حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية تحدث عند حدوث المسموع
والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو رفع الحكم القائم
بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فتكونان حادثتين والفلاسفة قالوا بوجود الاضافات
مع عروض المعية والقبلية المتجددتين لذاته واجيب بان التغير في الاضافات وهو جائز كما ذكرنا انما
وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلاثة اقسام حقيقية محضة كالحياة وحقيقية ذات اضافة كالعلم
والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز التغير في الاولى منها
التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم الثاني فلا يجوز
التغير في نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت على امتناع التغير في صفاته
مطلقا اي من اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة تحكم ويدل على نفي الحاجة الى
غيره وجوب الوجود لا يكون محتاجا في وجوده وفيما يتوقف عليه وجوده الى امر غير ذاته والا
لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا عنه سواء كان مزاجيا او عقليا فان الواجب تعالى
لا يتألم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والله منزه عن ان يكون شيء
منافيا له او اثر لا يكون منافيا لمبدأه ويدل على نفي اللذة المزاجية لانها من توابع المزاج
وظاهر انه مستحيل عليه وحصول اللذة المزاجية لان الحكماء يثبتون له اللذة
العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم له وادراكه كماله في ذاته التامة
وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه له اقوى الادراكات
فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته فهو اعظم

واعترض عليه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس الادراك الملائم فغير معلوم
وان اريد انها حاصلة بسببه عند ادراك الملائم فربما تحصل تلك بادراك دون ادراكه
فانهما مختلفان قطعا والمثبتون للاحوال في الصفات الزائدة عليها بغيره وجوب الحصول دليل
على نفي المثل خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري فانه قال ان لله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة
والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان لله تعالى
احوالا اخرى هي العالمية والقادرية والمريدية والحيية وغيرها وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا
لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان لله صفات زائدة في الاعيان واختار المصنف نفي هذه الامور كلها لان
وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد
ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون
الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه
لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا وكذا وجوب الوجود دليل على نفي الرؤية وذهب الاشاعرة
الى انه يجوز ان يرى وان المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم
في ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولا نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع
ارتسام الصورة من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما
محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا
العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق
الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية

الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان
ام لا والمعول عليه في الامكان من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان
موسى عليه السلام سأل الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سأل لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان
علمه فالعاقل لا يطلب المحال لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله تعالى ويمتنع لا يكون
نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل من لا يصلح للنبوة اذ المقصد من البعثة هو الدعوة
الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في
نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يصح
على شيء من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يسأل حقيقة الرؤية بل تجوز بها
عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال الرؤية بمعنى
العلم واراءى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا واجيب بان الرؤية وان استعملت
بمعنى العلم لكن ههنا يمتنع حملها عليه لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم لكان النظر المترتب
عليها بمعناه ايضا لكن النظر الموصول بالى نص في الرؤية الثاني انه يلزم ان لا يكون موسى عليه السلام
عالما بربه علما ضروريا مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد الثالث انه
لا يكون حينئذ الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي لرؤيته لا للعلم الضروري على ما حمل
المفسر الثاني ان الكلام على حذف المضاف في المفعول اي ارني اية من اياتك انظر الى ايتك و
على ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب حينئذ لا يطابق السؤال لان قوله لن تراني على ما ذكرنا
صريح في نفي الرؤية لا رؤية اية من اياته واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم اية من اياته

الدكي خورد و مرد كردن و الانده كاني جور د و مرد شدن رجان مرا

فكيف يسعهم نعم وهذا الثالث واما الثالث فلان الآية انما هي عند انه كان الحمل الاستوارة فكيف يصح تعليق
رويتها بالاستواء الثالث ان موسى عم انما سال الرويه لسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسال ليتبيع يعلم قومه امتناعها واجيب بانه خ
مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك اما اولا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة
زجرهم الله وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عم في زجرهم الى سؤال الرويه وليس
في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عم عن الاتيان
بما طلبوه تعنتا لا لامتناع ما طلبوه واما ثانيا فلان تجويز الرويه يقتضي كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز
لموسى عم تاخير رد الرويه وتقرير الباطل الا يرى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة رد عليهم من
ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عم مصدقين بكلامه
كفاهم اخباره بامتناع الرويه من غير طلب ليحج وتشاهده لما جرت من الاحوال والاهوال الى الالم
بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله وردهم ايانهم كانوا
مؤمنين لكن بالم يعلموا استحالة الرويه وظنوا جوازها على سماع الكلام واخبار موسى عم الرد
عليهم طريق السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرويه
الى نفسه دونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا انما سال لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله الرابع
انه سال الرويه مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب
ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى الخامس ان معرفة الله لا يتوقف على العلم بجواز
الرويه فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة في اوائل
سنه وطلب العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له

ليبين لهم حقيقة الحال واجيب بان التزام جهل النبي المصطفى بالتكليم فيما هو من اركان العقائد وما يجوز عليه
ويمتنع دون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام من البدعة الشنعاء والطريقة
العوجاء ولا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الخامس ايضا بانه لم تعلق الرويه باستقرار
الجبل مطلقا او حالة السكون لسكون ممكن بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل
واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار الجبل من حيث هو
من غير قيد بالسكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فان قيل استقرار الجبل واقع في
الدنيا فيلزم وقوع الرويه فيها قلنا المراد استقرار الجبل من حيث هو عقيب النظر بدلالة الحركة و
السكون لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السكون السابق واللاحق
فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه
الشي ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة واخر ما يتوقف
عليه الشي وما حصل بمنزلة الملزوم لما علق عليه والظاهر ان الاستقرار حالة الحركة ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظ ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى
الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل عن العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول
والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان
قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر مما هو جزء اخر فيقبل القسمة هف وان قام باكثر
من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب
منها الجسم فقد ثبت ان علة الرويه مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة لا بد ان تكون مختصة كل

وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت
معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة وبالاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير
متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير
استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على السواء وهذه العلة المصححة للرؤية لا بد ان تكون
مشتركة بين الجوهر والعرض لكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر الواحد وهي
صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو
غير جائز لما مر في مبحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك
بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام حالها ... الالوان وصفة عامة توهم كونها
علة مصححة سوى ذينك لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود
مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا للعلة لان التاثير صفة اثبات
فلا يتصف بها العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود وليس الا وانه
مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة
صحة الرؤية متحققة في حق الباري تعالى فيصح ان يرى ذاته وهو المطلوب واقول شمول الرؤية
للجواهر ممنوع وما ذكر من دليله فمع ابتنائه على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام
عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى انه لا يقوم عرض بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه
في محل اخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين من حيث المجموع فانه ليس بممتنع
واللازم هو القيام بمعنى الثاني دون الاول ولو سلم فقد اعترض عليه بوجوه منها ما
دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر

لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فان اعترض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو
امر اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري وجوابه انه فاسد
ان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك
بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة
وجوابه انه قد علم ان الامكان اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به
والحق ان علة الصحة يجب ان يكون محققا كالوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف
بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي
قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة
مشتركة وما ذكر من ان الواحد لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد الشخصي وجوابه انه قد علم
ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية والعرضية بل يجب ان يكون مما اشتركا فيه
للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك له هوية ما مع انا لا ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان
ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا
بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله لما
فيه من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا
عنها وان استقصينا في التأمل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات
التي بها الافتراق وهذا امر يكفي علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فيل لم لا يجوز ان الهوية المطلقة
المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية المطلقة فلا تتعلق بها الرؤية اصلا
ولئن المدرك منه ... في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا انه لا ادراكه

اجمالا لا يمكنه على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فلعل بعض ليس يمكنه
اجمال ... تفصيل جزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ليس بعد ثبوت كون الوجود
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض ومن الواجب لا انه يلزم من صحة رؤيتهما صحة
رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة
عنها وهذا انما يقال عند لبس صحة الرؤية عند كمعين بما يصلح متعلقا لها اصلا ونحن لا يحصل صحة
الرؤية الا ذلك ثم الشرطية والمانعية انما يتصور ... الرؤية لا لصحتها واعترض الصا
بوجه اخر منها انا لا نسلم اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزمتم بمخالفة الاشاعرة
بان وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان التمسك بهذا الدليل انما كان
ممن يعتقد كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان
ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الالزام ولكن كون الالزام معتقدا ... وقال بعض
المحققين مفهوم الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه
اراد به ان الوجود ... ليس لها هويتان متمايزتان ... احدهما بالاخرى كالسواد
بالجسم فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الموجودات
كلها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات
او يلزم منها ... كون الاشياء كلها متفقة الحقيقة وهو مما لا يقول به عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم
صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري التزمه ويقول انا لا نعلق بها الرؤية
بناء على جري عادة الله بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك ... فساد في

افراده ليس ... كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات باسرها وقال
الامام الرازي في نهاية العقول ان اصحابنا ... التزموا ذلك وقال ان المرئي هو الوجود وحده وانا
لا نبصر اختلاف ... بل نعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا يرتضيها العقل بل الوجود علة
لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض
ولا مشترك بينهما يصلح علة لها الا الحدوث او الوجود ومع ذلك المخلوقية على الواجب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
واجيب بانها امر اعتباري ... لا يقتضي علة او لانها مما يحصل عند الوجود ويتبعه عند العدم
الرؤية ... الحدوث ايضا يصلح علة لان المانع من ذلك ... صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق
الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فيقول ابو الحسن تتعلق الرؤية ...
كونه مرئيا يقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق اللمس بشيء يقتضي كونه ملموسا
يقتضي كونه حالا كقوى للاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة ... والعجب من هذا المجيب
سلم ورود النقض بصحة الملموسية الا ان له ... تعلق اللمس بشيء كونه ملموسا يقتضي
من الموجودات الخارجية والاولى صحة الملموسية عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الا
العقلية التي لا تقتضي علة او لانها مما يحصل عند الوجود ويتبعه عند العدم كصحة الرؤية ولا تعا
عما ذكرنا بين صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل ما تحقق في احدهما تحقق في الاخرى بالعكس فمن ابن سلم
ورود النقض باحدهما واجاب ... على الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع
فاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على وقوع الرؤية وعلى كون الآيات والاحاديث الواردة
فيها على ظواهرها ... حديث الرؤية اصلا عشرون من رجال من كبار الصحابة واما النص
من الكتاب فعدة وجوه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة بيان ذلك ان النظر في اللغة جاء

بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام
وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر في الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية واعترض
عليه بوجوه الاول انا لا نسلم ان لفظة الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار
بمعنى الاية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى جاء للانتظار قال الشاعر
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حب الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون
الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن يأتي بالفلاح اي منتظرات لاتيانه بالنصرة والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال وحسن منها
بان انتظار النعيم غم ... ثم حمل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة مع ان سوق الاية
لبشارة المؤمنين وبيان انهم بوجه في غاية الفرح والسرور على ان كون الى بمعنى النعمة لو
ثبت من اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية
عليه احد من ائمة التفسير في القرون الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى
سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عند الثقات ولم يحمل عليه الابيات لاحتمال
ان يكون المعنى في الاول يرون بلالا كما يرى الظماء ماء وجدوه بعد الاشتياق ولا يمتنع حمل
النظر الوارد ... على الرؤية بطريق حذف الايصال ... المانع حمل الموصول بالى على
غيرها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك يرفع الايدي في
الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة النازلين
لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم

يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم البكر يوم القتال مع بني حنيفة
لانهم بطن من بكر بن وائل واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا ... وفي الثالث
يرون سجاله ونحو كون النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما مر انفا الثالث ان النظر الموصول
بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والشزر
والازورار والرضى والتحير والذل والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال ...
عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي وتخصيص مع انتفاء الرؤية يقال نظرت
الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا وقال لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته
ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه والى كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر
اليه وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال الله وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون و
تقليب الحدقة ليس من الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يكون ... بل لزوما
عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة
الى ثواب ربها على ما ذكره علي ... وكثير من المفسرين واجيب بان النظر ... حقيقة
في الرؤية بشهادة النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس حقيقة في تقليب الحدقة
وقولكم بين نظرت الى الهلال فلم اره فلا نسلم صحة نقله من العرب بل الحق نظرت الى
مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال
ولو سلم فمحمول على حذف المضاف وفي البواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر
على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية
كما نحن نحمله عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعمة ربه وجهته وآثاره ولا قرينة ههنا

ثبتت المراد فالتعيين تحكم ولا يكون ثبوت المصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون حقر به شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه او كرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين
احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد
في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي التفضل
فان قيل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل
من ان تعد في الحسنات ومن جزاء الاعمال الصالحات واما النص من السنة فقوله عليه السلام انكم سترون
ربكم يوم القيمة كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه
قال قرأ رسول الله صلعم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة
واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يريد ان ينجزكموه
قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار
قال صلعم فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم
من النظر ومنها قوله صلعم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه
وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول
الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث عن من يوثق به من ائمة
الحديث الا انها احاد والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها يدفع صحة الرؤية
وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع
الشبح في المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الا

الا شعاع لتجرده واختصاصها بالجسمانيات فيمتنع رؤيته والجواب منع الحصر والقياس ومنها
ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه
من المكان والجهة والجواب منع الاشتراط استنادا الى الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما ليس
في مقابل ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت رؤيته لكانت
لكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان يراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول منتف
بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات والجواب
منع اللزوم ان للرؤية شرائط عندنا ما لا فيما سبق بحث الرؤية معها او تمنع بدونها ولا يعقل من
تلك الشرائط في حق رؤية الله تعالى الا اشتراط سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لا اختصاص
ما سواهما بالجسمانيات فان يكفيا في رؤيته تعالى ولم يشترط شرط اخر فيهما لزم ان نراه الآن
اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرائطها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وكون
ذلك سفسطة وان لم يكفيا لزم ان لا نراه الآن ولا نراه في الآخرة ايضا وذلك لان
الشرائط التي من قبلنا سوى سلامة الحاسة قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعالى وقد فرضنا
ان سلامته اي سلامة الحاسة والذي من قبله تعالى لا يتصور فيهما التغير والتبدل لان كل حكم ثبت
له تعالى اما لذاته او لصفة لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جازت رؤيته لجازت في الحال
كلاما والجواب ان قولكم كونه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة الكثيرة
لا يلزم من فرض وقوعها محال فهو ليس سفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم
تردد الذهن وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان امثالها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم ضرورة اواني البيت اناسا فضلاء عالمين بالمشكل العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحوها

٣٣٤

لما خلق الله فيه العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات ليس بجزم
اعني بعدم الجبل المذكور مبنيًا على العلم بانه يجب الروية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل
لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه ينجر الى ان يحكم بذلك الجزم نظريا
مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يحصل شرائط الروية ثم لا نجزم بها ولا نرى ذلك الشي
لانا نرى جسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي
الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الروية عند اجتماعها التي ابعاد تلك الاجزاء عن البصر
مختلفة فلا نرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر المرئي اعني
اطول الامتدادات الواقعة فيه فلو كان عدم روية بعض الاجزاء لاجل البعد وفرضنا ان
هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا يرى اصلا لكنه يرى فلا اثر للبعد
المذكور في عدم الروية قال المصنف لا يلزم من روية جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك
ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب روية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي وكبره
بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف ومع ظهوره
بناء على تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رائي الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم
كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان روية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه
يوجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه وروية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثله
او ازيد منه يوجب ان لا يرى الا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا وروية اكبر باقل من
مثله يوجب الانقسام وروية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر منه يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب
ان يرى الكل على حاله فلا تفاوت ح في الصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب روية

روية بعض دون بعض النقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين احدهما
ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا للفعل الى الالة والادراك بالبصر
هو الروية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء
فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو
محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله لا تدركه الابصار
موجبة كلية وقد دخل عليه النفي فرفعها رفع الايجاب الكلي ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو
لم يكن للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فكان المعنى لا تدركه بعض الابصار
ونحن نقول بموجبه حيث لا يراه الكافرون بل نقول تخصيص البعض بالنفي يدل على الاثبات
للبعض الاخر لا يقال الابصار لا علينا سلمنا عموم الابصار وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب
العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الروية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن
لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الروية او لازم لها بل هو روية مخصوصة وهو التي تكون على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح
رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الروية
ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها قطعا او نقول الادراك بالبصر هو الروية
بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الروية مطلقا او نقول ان من لا يملك الى رحمة المخصوصة كالا
الذي فان المثبتين لروية الله تعالى يدعون ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى روية
تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة اليه تعالى من غير توسط تلك الجارحة وما سيما انه تعالى تمدح بكونه

لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه
الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان
الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية
بالمعنى المتنازع فيه بل هو ادراك البصر بالمعنيين اللذين ذكرناهما اعني الادراك على وجه الاحاطة
بجوانب المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك في الاول
ظاهر واما الثاني فلان الادراك بالجارحة انما يختص بما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته
على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة بل بمحض عناية من الله تعالى على عباده فلا نسلم انها
نقص ومنها ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا
بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى
الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز
رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم
الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع امكانهما من الممكنات فانا ولو سلم
فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى
حكاية عن موسى عليه السلام تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة والاقدام على السؤال
بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا او
كانت حكمة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه

وقد روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول
بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى عليه السلام ابدا لم يره
غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر
ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكلمه للبشر
في الوحي والرسل وتكليمهم من وراء الحجاب وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يره
من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذا لم يره هو اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل
بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة والهم
رحمه الله ذهب الى انه تعالى لا يمكن ان يرى وجعل ذلك من فروع وجوب الوجود محتجا بما ذكرنا
اصحاب المنكرين للرؤية وقوله وسؤال موسى عن القوم اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الوجه الاول من وجهي اصحابنا الاشاعرة بان الآية الكريمة على امكان الرؤية وقوله
والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الاعتراضين اللذين ذكرناهما على دليل الاشاعرة
على وقوع الرؤية وهو ان النظر ليس بمعنى الرؤية بل هو بمعنى الانتظار والى واحد الآلاء
او صلة النظر بمعنى الانتظار وقوله مع قبوله التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان
الكلام على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعلق الرؤية باستقرار المتحرك
لا يدل على الامكان اشارة الى الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي اصحابنا الاشاعرة على امكان
الرؤية بالآية وقوله واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الاعتراضات
التي ذكرناها على الدليل العقلي للاشاعرة على امكان الرؤية وقوله مع منع العدمية اشارة الى

الى الاول منها وهو انا لا نم ان الصحة تفتقر الى علة موجودة وقوله والحصر اى مع منع الحصر اشاره
الى الثانى منها وهو انا لا نم ان المشترك بين الجوهر والعرض منحصر فى الحدوث والوجوب فان
الامكان ايضا مشترك بينهما وعلى ثبوت الجود عطف على قوله ونفى الزايد بعد وجوب الوجود
كما يدل على نفى الامور المذكورة كذلك يدل على ثبوت هذه الامور التى نذكرها الآن منها الجود
وهو افادة ما ينبغى لا لعوض فان واجب الوجود لو كان مستفيدا باعادة ما ينبغى للممكنات
لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغنى الذى
لا يستغنى عنه شى وواجب الوجود كذلك لانه لا يفتقر الى غيره فكل ما هو غيره مفتقر اليه لانه منه
او مما هو منه ومنها التمام لان التمام هو الذى حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب
الوجود كذلك لانه يمتنع عليه التغير والانفعال ومنها فوقه اى فوق التمام وهو ان يحصل منه
جميع ما من شانه ان يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستفاد منه
ومنها الحقية اى وجوب الوجود يدل على انه تع حق اى ثابت دائما غير قابل للعدم والفناء
ومنها الخيرية اى وجوب الوجود يدل على انه تع خير وذلك لانه قد سبق فى صدر الكتاب
ان الوجود خير محض والعدم شر محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يقتضى ان يكون ذات
الواجب نفس الوجود فذات البارى تع هو الوجود والوجود هو الخير فذات البارى تع
هو الخير ومنها الحكمة وهى العلم بالاشياء على ما هى عليه لان وجوب الوجود يقتضى التجرد
وكل مجرد عالم بالاشياء كما هى عليه ومنها التجبر لان الجبار هو الذى يجبر النقص على ما لا يتميز
ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه لا يقتضى الوجود وهو يوجده ويكمله
الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء الوجود وافاضته عليها ومنها القيومية لانه هو

لانه هو القائم بذاته الذى يقيم جميع الممكنات واما اليد والوجه والقدم والرحمة والرضا والكرم
والتكوين فراجعة الى ما تقدم لان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن
البقاء والرحمة والكرم والرضا كل واحدة ارادة مخصوصة والتكوين ليس الا اثر القدرة
والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والرضا والكرم صفات
مغايرة للارادة وذهبت الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المشهورة اعنى قوله هو
كن فيكون فقد حمل هو لكن مصدرا على كونه ايجاد ثابت اى وجودها والمراد به التكوين والايجاد
والتخليق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون
اثر القدرة فهو اثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة هو الامكان وانه للممكنات ذاتى
فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل الامكان يعلل المقدورية فيقال
هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن اثر القدرة هو الكون
اعنى كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغنى عن اثبات صفة اخرى يكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التى جعلنا ها اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل
لا صحة المفعول فى نفسه وهذه الصحة هى امكانه الذاتى الذى لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة الاولى
فهى بالقياس الى الفاعل ومتعلقة بالقدرة فان القدرة هى الصفة المؤثرة باعتبار الصحة من الفاعل
طرفى الفعل والترك ولا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد فى حصوله من صفة اخرى متعلقة اى
بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هى التكوين قلنا كل من ذينك الطرفين يصلح اثر القدرة وانما
يحتاج صدور احدهما بعينه عنه الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف فتح لا حاجة

الفصل الثالث

الى سبب التمكن غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة تلك الارادة المتعلقة به
والافعال التي للعقل المتصف بها زائد الفعل لا يخ اما ان يتصف بامر زايد على الحدوث اولا والثاني
مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يستحق فاعله ذم اولا
الحسن والاول القبيح ويسمى حراما والحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق بفعله مدح اولا والاول واجب ان استحق بتركه ذم والا فمندوب والثاني
مكروه ان استحق بتركه مدح والا فمباح وهما عقليان ان اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها انهما عقليان
بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهبت المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح
في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له او لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم والشرع كاشف
ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عنده
نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس
الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسن او قبح وبعد وقت
الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن والقبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل
قبل ورود الشرع يكشف عنه الشرع كما زعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح
للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب
الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة
ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به
كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع ولا نزاع في هذا وان

في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملائمة الغرض ومنافرته
فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد
يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون
شيئا منهما وذلك ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه
وموافق لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح في العاجل والثواب او الذم
والعقاب فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل
والعقاب في الآجل يسمى قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد
وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب
وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها
في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك
بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع
النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله
ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد يدركها العقل بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع
وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد يدركها بالنظر كحسن الصدق الضار
وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به
الشرع علم ان ثمه جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او
جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو

فهو هو عند الحكم العقل بهما اما بالضرورة او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان
حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من
المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا
ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه بعض من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة
لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة الى صفة محسنة له بل يكفيه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى
نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها
بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبارات كما في لطمة اليتيم
تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهبت المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها
هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم
والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير شرع ولهذا يعترف بذلك منكر الشرائع ايضا
ولو كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المص بقوله للعلم بحسن الاحسان
وقبح الظلم من غير شرع والجواب ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة
بمعنى الملائمة او المنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا انهما بهذين المعنيين
عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع وثانيها انه لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع
لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه
او اخبر عن قبحه موقوف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن
الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع

واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المص بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا وثالثها
بانا لا نحمل الامر والنهي لبيان الحسن والقبح وما ذكرتم من ان الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق
الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق الذم والنهي وثانيها انه لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لما
لجاز انعكاس الحسن والقبح بان يامر الشارع بحيث يجوز ان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ
فيلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك باطل بالضرورة والجواب ان الباطل بالضرورة
حسن الاساءة وقبح الاحسان باحد المعنيين الاولين لا بالمعنى المتنازع فيه وتجويز التفاوت في
العلم لتفاوت التصور جواب اعتراض بما يورد ويقال لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان
ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان
وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ
من ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين بعد رد
الدليل الاول وهو ان الحسن والقبح لو كانا عقليين لما اختلفا اي لما حسن القبيح ولما قبح الحسن والتالي باطل لان
الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق
اهلاكه وتقرير الجواب ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان
ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن
التخلص عن الكذب بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما
ذكرنا اشار بقوله وارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني انه لو كان
الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بط باعترافكم
وجه اللزوم ان العبد مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فلان

واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع
وان توقف على ذلك المرجح ان لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد
وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واجيب بان المرجح هو الارادة التي
شانها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل
يحققه فلا يلزم كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل و استغنائه وعلمه
تعالى يدلان على امتناع القبيح عن افعاله تعالى قد اجمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل
القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه
فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه
يفعله لان الله تعالى مستغن عن غيره قبيحا كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها
وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبيح المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته تعالى عليه
لعموم النسبة وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح خلافا للنظام فانه قال لا يقدر
على القبيح واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من ان نسبة القدرة الى
جميع الممكنات على السواء والقبائح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام بان فعل
القبيح محال لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محالان وما يؤدي الى المحال محال واجيب
بان فعل القبيح ممكن في نفسه ومع غيره والاستحالة بالغير لا ينافي القدرة والى هذا
اشار بقوله ولا تنافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم
عوده اليه اختلفوا في ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا

لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو تعالى ناقصا في ذاته مستكملا
بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى
وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او يكون وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل
وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واعترض عليه
بان الغرض قد يكون عائدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان
كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له فلا يلزم العلم الضروري
بذلك وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي
عما اراد الله قبيح اختلفوا في ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى
متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي صلعم
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه تعالى يريد من الكافر الايمان
وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المصنف مذهب
المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح
ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه حسنا ابدا والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح
ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الامر الاتيان بالمامور به كما اذا امر العبد امتحانا هل
يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه
فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بما لا يميل اليه وكذا النهي واحتج الاشاعرة
على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها

ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه قالوا البعض الافعال
مستندة الينا كما سنبين وعلى انها غير متعلقة بالكل ضرورة بانه لو اراد الايمان من
الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر الكفر عن الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل
مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي فيلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه
بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع من العباد على خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على ذلك
رئيس قرية من عباده وحكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى
الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان
الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم يقع لزم المغلوبية بل اراد من العباد الايمان
والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا وهذا ليس بغلبة لانه لم يقع مراده
ثم وقوع مراد الكافر والعاصي وكون هذا النقيصة ومغلوبية والجواب انه تعالى علم عدم وقوع الايمان
بكل اين فعلم استحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم
تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه والضرورة قاضية باستنادا
الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى
مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك
هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يسند الى من قام به لا الى
من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته

عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور
مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته
لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وذهب الحكماء
والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار واختار
المص هذا المذهب وادعى فيه الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي
المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولين مستندان
الى قدرته واختياره وانه لولاهما لم يصدر عنه شيء منها بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل في شيء
منهما لقدرته واختياره والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير
الاختيارية ضروري لكنه عائد الى وجود القدرة والاختيار في الاولى وعدمهما في الثانية لا الى
تأثيرهما في الاولى وعدمه في الثانية اذ لا يلزم من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة
والاختيار وجودا وعدما كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز
ان يكون للاثر جزءا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المص الى الجواب
عنها منها ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر
ما يصح منه الفعل والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري فظ واما على مذهب غيرهم فلانه لا بد من الارادة الجازمة
الحادثة وذلك المرجح لا يكون منه والا وجب التسلسل بل يكون من غيره لانه اذا لم يجب الفعل
مع هذا ان يوجد معه الفعل تارة ويفقد اخرى فتخصيص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح
اخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون

صادرا عنه باختياره وجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا قولا
وبهذا التقدير حيث تمنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما
في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير
احتياج الى مرجح وان لم الترجيح بلا مرجح ولم يحتج الى ما قال صاحب المواقف من ان هذا الدليل
الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر
ترجيح احد المتساويين بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كانا
متساويا لا فراد اصعب منه واجاب المص عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة
يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من طرفي الفعل والترك قبل تحقق الداعي الى احدهما وعلى
الارادة الجازمة به واما بعده فيجب الطرف الذي تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار
بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض الاجمالي يعني لو تم هذا الدليل لدل على ان
الواجب تعالى لا يكون ايضا موجدا لفعله بالقدرة والاختيار فان ما ذكرتموه جار في حقه ايضا واجاب
الامام عنه بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة
واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة
اخرى ورده المص بانه لا يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح
استغنى الجائز عن المرجح وان توقف الفعل عليه كان الفعل معه واجبا
فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل

الدليل في صورة التخلف وقال صاحب المواقف في هذا الرد نظر فان حاصل ما ذكره من الفرق
بين ارادة العبد وارادة الباري تعالى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح
بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف
الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح
آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد وكذلك الفعل معه ولا يكون العبد مستقلا
فيه واما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح قديم متعلق في الازل بالفعل الحادث في
وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستبدا مستقلا في الفعل
وح لا يتجه النقض ويتم الجواب اقول محصل الفرق ان المرجح في فعل العبد يكون لا محالة
صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره فح لا يكون العبد مستقلا في فعله والمرجح
في فعل الباري تعالى لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله وعلى
التقديرين يكون الفعل اضطراريا لازما لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن
الفاعل او عن غيره يصير واجبا والترك ممتنعا على التقديرين يصير ممتنعا لما ذكرنا انفا
فهذا الفرق انما يفيد افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يفيد تفاوتهما
في الاضطرار وعدمه وهذا هو المطلوب لان النقض يرد على لزوم كون الباري
مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج الى المرجح الاخر لو كان صادرا عنه
باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا لزوم فبطل ما ذكره من الفرق بين
الصورتين في الاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان

عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا يتصور بدون العلم بالموجد ولهذا صح الاستدلال بالفعل المحكم على
العالم على عالمية الفاعل تعالى لبطلان الثاني لان العبد قد يفعل افعالا اختيارية لا شعور له بتفاصيل
كمياتها وكيفياتها كالماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء
التي بين المبدأ والمنتهى والناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء
التي هي مخارجها ولا بالهيئات والاوضاع التي تحصل لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
والكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل
حركاتها واوضاعها التي بها ياتي بتلك الصور والنقوش واشار الى الجواب عنه بقوله
الايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نم ان الايجاد لا يتصور بدون
العلم بالموجد والمثبتون لعلمه تعالى لا يستدلون عليه بالايجاد بل باتقان الفعل واحكامه نعم
الايجاد بالاختيار لكونه مقارنا للقصد والقصد الى الشيء لا يكون الا بعد العلم يستلزم العلم لكن العلم
الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان الثاني ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في
ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو
ايضا محال لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يجب
الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان
يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان
التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المص بقوله ومع

ومع الاجتماع يقع مراده تعالى لتعين الصورة المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى اذ المفروض تساويهما
في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون
مخالفا للفعل في الجهة التي تعلق الفعل بها وهي الحدوث فيجب ان يكون الفاعل للحدوث مخالفا للفعل
في الحدوث والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث
اعتباري لا تاثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في الماهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان
موجدا لفعل نفسه لجاز ان يوجد جسما لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان
وهو متحقق في الجسم واجاب المص عنه بقوله وامتناع الجسم لغيره يعني ان امتناع صدور الجسم
عن العبد بسبب الغير وهو ان الجسم لا يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من تحقق العلة
المصححة اعني الامكان جواز صدور الجسم عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على
اي فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر
علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت وان بذلنا الجهد في التدبر والاحتياط
واجاب المص عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال يتعذر
فيه المماثلة مثل كثير من الحركات فان بعضها يتعذر فيه المماثلة لكن لا بسبب عدم قدرة العبد
بل بسبب تعذر الاحاطة بالكمية بما فعل في الزمان الاول ومنها انه لو كان موجدا لافعاله لكان
بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق الموذيات فعله تعالى ولا شك
ان الايمان خير من خلق الموذيات واجاب المص عنه بقوله ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى
مع ان الخيرية انما تكون بين المتحدين نوعا وما ذكرتم ليس كذلك ومنها ان الامة مجمعون
على صحة الشكر عليه بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح الشكر له

عليه اذ لا معنى لشكر العبد على فعل نفسه واجاب المصنف عنه بقوله والشكر على مقدمات
الايمان يعني ان شكر العبد لله ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتمكينه وتوفيقه
على تحصيل اسبابه والسمع مأول ومعارض بمثله يعني ان الدال من السمع التي تمسكت
الاشاعرة بها وجعلوها انواعا باعتبار خصوصيات تكون لبعض منها دون البعض مثل
الوارد بلفظ الخلق لكل شيء او بحمل الخلق على العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل ونحو ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء لا لكلها كافعال نفسه لان
حيوان عند الحي النفس كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه افعال العباد وكذلك قوله تعالى قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ومما يدل على الحصر قوله تعالى
هو الله الخالق والحصر فيه ظ اذ لو كان هو ضمير الشأن او ضميرا مبهما يفسره الله واما
اذا كان الخالق صفة فقد ذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات
المخصوصة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين
ليس الا هذا المعين فيلزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره ومما يدل على خلق
العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم
او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اصح
على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق
ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى
ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل

استدل بالآية على عدم كون العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه بنفي اللازم اعني علمه
بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ورب اجعلني مقيم الصلوة
واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد ويفعل الله ما يشاء والله يريد ان
الطاعات افعال ما يصح ان يكون موجدها هو الله وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد من فعل نفسه عدول
عن الظاهر وبغير ما ذكرنا قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله كتب في قلوبهم الايمان الخ
هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر وما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه
من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بقدره وارادته ومشيته وتخييرها اشتراط وقد ذكر الاعلى تأويلها
في المطولات واما تأويل عام هو ان الفعل يجوز ان يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى
مبدأ لجميع الممكنات ينتهي اليه الكل فلهذا السبب جاز اسناد افعال العباد اليه تعالى واما الحصر عليه
كما يدل عليه بعض الآيات مجيب الدعاء لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى
فكانه هو الفاعل لا غيره ومعارض بمثله من النصوص الدالة على ان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم
وهي ايضا انواع فمنها الآيات التي ... الالفاظ الموضوعة للافعال الى العباد وهي العمل كقوله تعالى
من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من
عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وافعلوا الخير
والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما يصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت
كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون
اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى
فتبارك الله احسن الخالقين وانى اخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير

والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله ورهبانية
ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القران واجيب عنه بانه لما ثبت ما يدل على ان خالق الكل
بقضاء الله وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا عن الكسب العادي او حمل هذه الاسنادات
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال هذا وفي لفظ الكسب فانه يصح على حقيقته والخلق
فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية موثرة في الفعل و
ذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال للعبد ولا
اعتزال ومنها الايات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة بانه لا مانع من الايمان و
الطاعة ولا يلجأ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يومنوا كيف تكفرون
بالله وما منعك ان تسجد وما لهم لا يومنون وما لهم عن التذكرة معرضين لم
تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك كثير في القران ومنها
الايات الدالة في القران على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء فليومن ومن
شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء
اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بما سبق من ان فعل العبد بارادة الله لكنها موافقة لارادة
العبد بطريق جري العادة فلذلك رتب عليها واما على راي الامام فالجواب ظاهر
ان فعل العبد بمشيته ومشيته بمشية الله ولقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله
ومنها الايات الواردة في الامر والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص
الماضين للانذار والاعتبار واجيب بما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب
الصادر عن العبد ومنها الايات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل

الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولبيد او من قوله تعالى الذين يومنون بالغيب ويقيمون
الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت فيما مر محل النزاع ان
هو اليس من المتنازع في شيء والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل
اليقينية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح معنا لان الشواهد
العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وانزال الكتب والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل
النبي والشيطان وكلمات التسبيح والهذيان وكذا بين ما يقع باختيار العبد
على وفق ارادته وارادة غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان لان الكل بخلق الله تعالى
من غير تاثير للعبد فيه واجيب بانه انما يرد على المجبرة النافين لقدرة العبد و
اختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته واختياره وارادته وترتب افعاله عقيب عزمه
وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح
والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب لما كان فعل الله وتصرفا فيما هو
حقه لم يتوجه سوال اللمية عنه كالاتي لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان عدم الاحراق
الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما بوجوه اخر ومنها ان من افعال العباد قبائح
يقبح من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك ومنها ان فعل العبد وجوب
الوقوع وامتناعه تابع لقصده وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
الغير وايجاده اما الصغرى فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء

بلا صارف ما كل وشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها
لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يجده عند ارادته ويجده عند كراهته واجيب بان كبرى
في بيان الصغرى ان اريد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورتب على تبعية
ارادة الغير كالخادم والعبد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز
ان يكون تبعه ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة ومنها انه
لو كان الله تعالى خالقا لافعال المخلوقين لصح اتصافه بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافرا ظالما فاسقا آكلا وشاربا قائما قاعدا الى ما لا يحصى تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا واجيب بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل
الا يرى ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف بها الخالق
نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده
الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا
فيها التحكم ورأوا ايضا ان الفعل المترتب على ما يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه
اصلا لم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب اليه تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد
قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح فان
الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها فالافعال عندهم
ينقسم الى مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر
كحركة اليد والذي حدث بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد وا

واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد كالمباشر اولا فذهب المعتزلة الى انه
فعلنا كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى واختار المصنف مذهب
المعتزلة قال حسن المدح على بعض الافعال المتولدة وكذا حسن الذم على المتولد من الافعال
يقتضي العلم باضافته الينا وقالت الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا لانا لا نتمكن من تركه لانه
عند سببه اعني الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور والمعتزلة قالوا هذا الوجوب
انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق لا ينافي الامكان
الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي علته لا على الاحراق جواب اعتراض
ربما يورد على دليل المعتزلة فتقريره ان حسن المدح والذم لا يدلان على اسناد المتولد الينا
لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا اسناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار
اذا احترق بها وانا نعلم ان المحرق هو الله تعالى وتقرير الجواب ان الذم للالقاء لا للاحراق
فان الاحراق عند الالقاء حسن لا قبح فيه من مراعاة العادة وعدم انتقاضها والقضاء والقدر
ان اريد بهما خلق الفعل لزم الجبر او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا
قد اشتهر من اكثر اهل الملة ان الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهذا يتناول لافعال العباد
فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضاهن سبع سموات اي خلقهن
وقال تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها لزم الجبر اي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى وهو باطل
عند المصنف وان كان المراد بهما الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون النوافل
وهذا معنى قوله صح في الواجب خاصة وان كان المراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا

الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الارض الاية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين
اى اعلمنا بذلك وكتبنا فى اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار المص
بقوله صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عم فى حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن
نباتة من ان شيخا قام الى على بن ابى طالب عم بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا
الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال عم والذى فلق الحبة وبرء النسمة ما وطئنا
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب
عنائى ما ارى لى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم فى مسيركم وانتم
سائرون وفى منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا فى شئ من حالاتكم مكرهين ولا اليها
مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسئ
ولا المسئ اولى بالذم من المحسن وتلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود
الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا
وكلف يسيرا ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
من النار فقال الشيخ فما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما قال هو الامر من الله تعالى
والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق
شيئا من المعانى المذكورة فيراد بالقضاء فيه محل تأمل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل
الضلالة

وفعل الضلالة والاهلاك والهدى يقابل والاولان منفيان عنه تعالى بل يطلق الاضلال بمعنييه
الاول الاشارة الى خلاف الحق الثانى فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى يقال له
فيطلق على مقابلات المعانى الثلثة المذكورة الاشارة الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك
والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح والله منزه عن فعل القبائح واما الهدى
فيجوز ان يسند الى الله تعالى بالمعانى الثلثة فما ورد فى الايات من نسبة الاضلال الى الله فهو بالمعنى الثالث
اعنى الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله فما له من هاد وقوله تعالى ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم بمعنى خلق
الكفر والضلال بناء على انه لا يقبح منه تعالى شئ وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا فى ان
الله هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه يعذب اطفال الكفار ورده المص بان
تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله واحتجت الحشوية على الاول بقوله تعالى حكاية
عن نوح عم ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر والكافر يعذبهما الله واجاب عنه المص بقوله
وكلام نوح عم مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشئ باسم ما يؤل اليه الثانى ان اطفال الكفار يستخدمهم
والخدمة عقوبة والمص اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة للطفل بل يحتمل اصلاحاله كالفصد
والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه يمنع من الدفن والتوارث والتزويج والصلوة عليه
كابيه فيعذبه الله كابيه والمص اجاب عنه بقوله والتبعية فى بعض الاحكام جائزة ولا يلزم منه التبعية
فى جميع الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه اختلفوا
فى ان التكليف حسن ام لا واختار المص الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة
لا تحصل بدونه وهى استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه

الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع يشابه جرح الانسان ثم تداويه فكما ان ذلك قبيح فكذلك
التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا للتخلص من تلك بخلاف
التكليف فان فيه نفع عظيم ليست من التخلص عن المشقة اي ضد السبب والى ذلك اشار بقوله كلا
الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع يشابه المعاوضات وهي يشترط فيها رضا
الجانبين فكذلك التكليف ينبغي ان يشترط فيه رضاء المكلِّف والمكلَّف فالتكليف بدون رضا
المكلف قبيح اجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف اغراض الناس
في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء في اختياره فلم
يحتج الى رضاء المكلف الثالث انا لا نم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يكون التكليف
شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعم بسبب
وقوع المشقة في مقابلتها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات
والشكر باطلان ولان النوع محتاج الى التعاون المستلزم للسنة النافع استعمالها في الايات
والادامة النظر في الامور العالية وتذكير الانذارات المستمرة لاقامة العدل مع زيادة الاجر
والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بيان ذلك انه لما اقتضى
خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى الغذاء واللباس والمسكن
والسلاح وغير ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها شخص واحد مدة حيوته وانما يتيسر
بجماعة يتعاضدون ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر
مثلا ان يزرع ذلك لهذا ويخبز هذا لذاك ويخيط واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له
وعلى هذا قياس سائر الامور فيتم امر معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل الانسان

الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع
لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على
من يزاحمه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك الهرج والمرج فيختل امر الاجتماع
والمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط الا بوضع قوانين كلية وهي الشرع
فلا بد من شارع ليسن ذلك على الوجه الذي ينبغي ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع
لوقع الهرج فيجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشرع
فلا يفيد هذا الاستحقاق انما يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله وهي المعجزات ثم
ان الجمهور من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم فيقدمون
على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب يحملهم الخوف والرجاء على الطاعة
وترك المعصية كان انتظام الشرع اقوى مما اذا لم يكن كذلك فوجب عليهم معرفة الشارع والمجازي
ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت العبادات المذكرة لصاحب الشرع والمجازي
وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بتكريرها فذلك ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق
بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف
بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت
جلاله والى الانقياد لسنته التي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم لنظام امور النوع وتلك السنة هي الطريقة التي سنها الشارع ويدعو الله العباد الى استعمالها
نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب المانعين عن
توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية

والكلاوات بحسب المودية الى من حط الملكوت الثالث تذكر انذارات الشارع ووعده
للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة الاجر والثواب في الاخرة
فهذا بيان حسن التكليف على راي حكماء الاسلام وهو واجب لزجره عن القبائح اختلفوا في
ان التكليف واجب ام لا فنفته الاشاعرة بناء على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى واثبته المعتزلة
واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان لما تقتضي طبيعته
يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنها فالزجر عن القبائح واجب وشرائطه
حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات
الفعل وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه وامكان آلته
الالة يشير الى شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف
ومنها ما يرجع الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول
انتفاء المفسدة بان لا يكون التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف
اخر والثاني ان لا يكون مفسدة لمكلف اخر الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يتمكن المكلف فيه
من الاستدلال ليباشر الفعل بالنظر وجوب الفاعل عنه واما ما يرجع الى الفعل فامران
الاول امكان وجوده والثاني وامكان متعلقه فان التكليف بالمحال قبيح
من الحكيم والثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون واجبا او مندوبا ان كان
التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات الفعل لئلا يكلف بارتكاب
القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب
لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يثيب

فلا يثيب المستحق للثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على الفعل وان يكون عالما
به او متمكنا من العلم به وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة ومتعلقه اما علم عقلي او سمعي
واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا وقد يكون عملا اما العلم العقلي
فكالعلم بوجود الصانع وكونه قادرا عالما الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها او
سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله والسمع انما ثبت الا من طرق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال
المعاد واما الظن فنحو كثير من الامور كظن القبلة وغيرها واما العمل كالصلوة والزكوة وغيرها وهو
للاجماع على انقطاع الثواب التكليف لا بد ان ينقطع من المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان
التكليف لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد وبيان الملازمة ان
التكليف يستلزم المشقة والثواب يستدعي الخلوص عن المشقة والجمع بينهما ممتنع فلو كان التكليف دائما
امتنع الثواب دائما فلم يمكن ايصاله الى المستحق وعلة حسنه عامة اي علة حسن التكليف وهي التعريض
للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر وضرر الكافر من سوء اختياره ولما كان لسائل ان يقول
من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف كما مر آنفا والتكليف للكافر
مفسدة له لانه ينغص في الدنيا وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من حيث التكليف
بخلاف ما شرطناه يعني ان هذه المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت من
اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها في حسن التكليف هي المفسدة الحاصلة من التكليف
والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة
التكليف الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان
تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي التعريض للثواب لا الثواب فان التعريض

ثابت بالنسبة الى الكافر كما بالنسبة الى المومن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف
للمكلف به لا فائدة التكليف واللطف وجب لتحصيل الغرض من اللطف ما به
العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة
دون الاشاعرة واحتج عليه بان اللطف يحصل به غرض المكلف فيكون واجبا والا
لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا
باللطف فلو كلفه بدونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيبه
الا ان يستعمل معه نوعا من التادب فاذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التادب كان ناقضا
لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب عليه
ان يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما اشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل
وجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من اللطف والاخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة
اشارة الى الاجوبة عن اعتراضات الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها
ان اللطف انما يجب اذا خلا عن جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف
جهات المفسدة فلم لا يجوز ان يكون اللطف الذي يوجبونه مشتملا على جهة قبح لا نعلمها
فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس
ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف مع وجود اللطف او مع عدمه
والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لان معنى اللطف هو ما يحصل
الملطوف فيه عنده والثاني ايضا باطل لعدم القدرة عليه فيلزم عجز الله او مع
وجوده فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه ما حصل

ما حصل الملطوف فيه عنده حصوله بل اللطف كما ذكرنا انفا هو ما يقرب حصول الملطوف فيه عنده حصوله
ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يحصل مع وجود اللطف عارض اقوى منه فيغلب عليه كسوء اختيار
الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا على الله تعالى لما صدر عنه تعالى ما ينافيه اذ الجمع بين
المتنافيين محال لكن صدر ما ينافي اللطف عنه تعالى لانه تعالى اخبر بان بعض المكلفين من اهل الجنة
وبعضهم من اهل النار وكل منهما مفسدة لا لطف والاول الى الاتكال والثاني الى الياس فلا
ياتي بالطاعات بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن
بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده من الاقدام على المعاصي والاجتناب عن الطاعات
والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة منتفية فيه لانه لا يعلم
اخباره حتى يفضي الى الياس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه وان لم يفعل المكلف (؟)
منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها فيقبح التعذيب عنه لانه
على ذلك التقدير ان يقول لم لطفت بي كما قال الله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا
ارسلت الينا رسولا فانه تعالى اخبر بانه لو منعهم اللطف ببعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال ولا يكون
هذا السؤال الا مع قبح الاهلاك من دون البعثة ولا القبح ومنه لان الذم حق يستحق على القبيح عن مخلص المكلف
تحت العقاب المسمى بالمكلف ولهذا الوعيد الا ان يريد على فعل القبيح فهو لم يسقط
من الباعث حق الذم كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي
ولا بد من المناسبة بينهما لا بطريق الحصر بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة
كون اللطف بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لو لا ذلك لم يكن كونه لطفا
اولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح من غير مرجح ولم يكن الله كونه لطفا في هذا الفعل اولى من غيره

لطفا في بعض الافعال وهو الظاهر من صحيح بعض مرجح والى هذا اشار بقوله والارجح ما رجح بالنسبة
الى المنتسبين وعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء يعني يجب ان لا ينتهي
اللطف الى حد الالجاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف لطفا ضرورة اعتبار عدم الالجاء
في مفهومه كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اجمالا او تفصيلا يعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف
اما بالاجمال واما بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا
الى الفعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل والا لم يكن
كافيا وجب التفصيل اقول فيه نظر لان اللطف انما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما
في نفس الامر سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف اولا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد
ان يكون اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب
ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يتخير بين كل واحد من الفعلين قد يشتمل على وجه المصلحة المطلوبة
من الاخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني يشترط
في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الاخر كون كل واحد منهما
حسنا لعدم [illegible] وجه قبيح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عنه تعالى وعنا
وحسنه اما للاستحقاق او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لا يتم وجوب اللطف وهو ضربان
مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا والمصلحة في الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او
مرض او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها او ورود مباحث
هذه الامور عقيب اللطف واختلفوا في حسن الالم وقبحه فذهبت الثنوية الى ان

الى ان الالام كلها قبيحة ولو عند ... سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها
عوض اولا وذهب التناسخية الى قبح جميع الالام لذاتها وهي صادرة من الظلمة واختار المصنف ان
بعض الالام قبيح لصدوره عنا خاصة كالالام الصادرة من بعض المكلفين بالنسبة الى من لا جرم له
وبعضها حسن لصدوره عنه تعالى شانه وعنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على النفع الزائد على الالم
او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كالملقى في النار اذا القيناه في النار او كونه
واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفع اللصوص فانا اذا علمنا اشتمال الالم على وجه من هذه الامور
حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء وهو المشتمل على النفع الكامل للمتألم مشروط باللطف
للمتألم او لغيره لانه لو خلا عن النفع لكان ظلما وعن اللطف كان عبثا وهما قبيحان عليه تعالى
ويجوز في المستحق كونه عقابا اي يجوز ان يقع الالم على المستحق به مثل الفساق والكفار بطريق
العقاب وكونه تعجيلا لو اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود ولا يكفي اللطف في
الم المكلف في الحسن يعني ان اللطف غير كاف في الم المكلف لكونه حسنا بل لا بد فيه من النفع
في مقابلته بلا من حصول نفع او دفع ضرر لان اللطف عبارة عن الواقعة لاجل الالم لسبب اللطف يقابلها
الثواب المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفية
يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يصير في
حكم المنفعة اذا لم يمكن طريق لتكسب المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة بدون
الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط في حسن
الالم الواقع ابتداء من الله اختيار المتألم العوض الزائد عنه بالفعل لان اعتبار الاختيار
انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ الى حد لا يتفاوت فيه

اختيار الله لمن لكونه زايدا فهو حسن وان لم يحصل الا اختياره بالفعل فهذا هو العوض المسمى عندهم
والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اذ لو ان اشتمل على عوض الالم الواقع ابتداء او حكمه
فقال والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال والنفع كونه جنس يعم التفضل [illegible]
فخرج بالمستحق كخروج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضه ولا خال عن تعظيم واجلال كخروج الثواب
والمستحق عليه تعالى انزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت الى علم
ضروري او مكتسب او ظن اذا لم تستند الى فعل العبد وامر عباده بالمضار او اباحته او تمكين
غير العاقل كخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور [illegible]
الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله منها انزال الالام بالعبد كالمرض وغيره فانه
على الله عوضه والا لكان ظلما والظلم قبيح على الله ومنها تفويت المنافع على العبد اذا
كان التفويت من الله لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار وتفويت المنافع ومنها
انزال الغموم بان يفعل الله اسباب الغم لان الغم بمنزلة الضرر سواء كان الغم مستندا الى علم
كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو الذي نصب على النظر فكون
الله سببا للغم فكان العوض عليه او مستندا الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او
فوات منفعة فانه هو الناصب للامارة الظنية فيكون الغم مستندا اليه فيجب عليه العوض واما ما يستند
الى فعل العبد اي الغم المستند الى فعل العبد نفسه من غير سبب من الله فلا عوض فيه على الله
وذلك مثل ان يبحث العبد فيعتقد جهلا نزول ضرر او فوت منفعة فلا عوض [illegible]
ومنها اي من الوجوه التي يستحق بها العوض على الله امر عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان
الامر للايجاب كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض يجب على الله

[illegible] ان الامر بالايلام يستلزم الحسن والا لم يكن حسنا اذا اشتمل على المنافع العظيمة [illegible]
ومنها تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش [illegible] بان العوض يجب على الله لانه لو مكنه
[illegible] الى الايلام مع امكان [illegible] عدم الميل [illegible] كان
ذلك سببا [illegible] بخلاف الاحراق اذا القى صبيا في
النار [illegible] فيقتل بسببها فان العوض يجب على الجاني لا على الله
اما القاء الصبي في النار [illegible] فعل الالم [illegible] من حيث اجراء العادة فان الله [illegible]
[illegible] يجب على [illegible] العوض [illegible]
[illegible]
فعلوه والانتصاف [illegible] اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله عقلا
لو لم ينتصف [illegible] الى اضاعة حق المظلوم لانه [illegible] الظالم وخلى بينه وبين المظلوم مع
انه قادر على [illegible] المظلوم [illegible] لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم والا
بطل لانه تضييع حق المظلوم قبيح عقلا [illegible] وجب [illegible]
بين عباده بالحق [illegible] للظالم دون عوض [illegible] فان لم
له عوض [illegible] المظلوم فان كان المظلوم [illegible]
فرق [illegible] على الاوقات [illegible] او تفضل
عليه اي على المظلوم [illegible] بعوض [illegible] وان كان المظلوم
من اهل العقاب اسقط [illegible] الاعواض جزء من عقابه [illegible]
الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق [illegible] على الاوقات فلا يحصل له السرور
[illegible]

بحصول التعقيف في بعض النسخ بحيث لظهر التعقيف ... ولا يجب دوامه اي دوام
العوض لحسن الزائد على الالم وان كان منقطعا اي لان العوض انما يحسن لانه يشتمل على
نفع زائد على الالم زيادة يختار معها المتالم ... النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما او
نحو ان يكون بحيث ... المتالم مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا المذهب ابي هاشم
وذهب ابو علي الجبائي الى انه يجب دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ايصال الم اليه عاجلا
لان المانع من الايصال في الدنيا هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع ... وقد سوى ردّه
الحيوة ... ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون في التاخير مصلحة ... المانع هو الدوام
مع انقطاع الحيوة المانع ... حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون في تاخيره مصلحة
غير ظاهرة فالمانع هو المصلحة الخفية وقال ... لو انقطع العوض ... دوامه الى الدوام
انه لو انقطع العوض لتالم بانقطاعه فيستدعي ... عوضا ... ايصاله فان لم ينقطع
لزم دوامه وان انقطع تالم به واستدعى عوضا ... انه لو انقطع وجب
والتسلسل ... وجوده ... يكون ... الانقطاع ... ولكن ...
القطع ... لا يجوز ان ينقطع من غير ان
يشعر بانقطاعه فلا يتالم ... والعوض المستحق على الدوام ... الاسلام
الالم الحاصل بالانقطاع يعوض ... المستحق للعوض باتصاله
عوضا بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارن التعظيم ... التعظيم الا ان ...
ولا يتعين منافع لان يكون عوضا بل ... عوضا ... بخلاف الثواب فانه
لا بد وان يكون من جنس ما الفه المكلف ... كالاكل والشرب ...

لانه ... بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ... عليه
العوض لا في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض ... او علينا ... ابو هاشم وذهب ابو الحسين
الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا ... الظالم عن المظلوم ... المظلوم في حل بخلاف العوض عليه
فان ... العوض ... الى ... عند كل عاقل
يعني ان العوض اذا وجب ... على الالم زيادة ... عند كل عاقل
وان كان العوض علينا ... الزائد ... يكون ظلما او جهل
المعوان الوقت الذي علم الله ... حيوته فيه والمقتول ... لولاه اي لولا القتل
... وقال ابو الهذيل يموت البتة ... الوقت وقال
... الاصل لطف للغير ... المكلف اي كون
... اللطف ... المكلفين ... لانه
بالقتل ينقطع التكليف ... والرزق ما صح
الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه ... قبل ان ... بالمضغ والبلع لا يكون
رزقا ... كان الانتفاع به ...
... خلقه ... الرزق ... بانتقاله
في ذلك الرزق ... الرزق ... ويسعى
في تحصيله ... وقد يباح
... عند ارتكاب ... بعضه ...
... الرزق عند ... فانتفع به فيه ... الا ان

والدواب وغيرها من المأكول وغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك فيخرج ما لم ينتفع به وان كان المسوق للانتفاع به لانه تعالى يمنعه بتلك مشاه ومكنه من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك ليس رزقا له وعلى هذا الصحيح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما تربى به الحيوان من الاغذية والاشربة والسعر تقدير العوض الذي يباع الشي به مما كان او غيره وهو يحصل غلاء ورخصا باعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فان انحطاط العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع على ما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان وقد يستند ان الى الله بان يقلل جنس المتاع المبيع ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس فيه فيحصل الرخص وقد يستندان الى العباد كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بغير ما يبيعها او يحتكر الناس الطعام وذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء او الرخص بخلاف ذلك في الاصلح وذلك لانه لوجود الداعي وانتفاء الصارف ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو الاصلح للعباد واستدلوا على ذلك بان يجب الفعل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف بان ذلك وجوب الفعل عند تمام القدرة والداعي هو الوجوب بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذلك واعلم ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها انه الاصلح بحال الكافر المبتلى بالالام والافات ان لا يخلق او يميت طفلا او يسلب عقله عند البلوغ مع علمه انه لم يفعل ذلك بالنسبة اليه تعالى

والبقاء حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا افتضاحا ومنها انه يلزم ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما يفعله تادية لما هو واجب عليه كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا او يكون الدعاء لدفع البلاء او كشف الضراء ولا سؤال الاصلح فيه الا ان يغيره ما هو الواجب عليه ومنها ان يعود فيه عن شيء فاني ... ولا يخيم فالمز ... فكيف يلزم ان لا يمكن تادية ما هو الواجب عليه وقيادة ... ان يكون

المقصد الرابع في النبوة

وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله فعلى هذا قلبت الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة والبعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل به فيه مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ولا ... عليه بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونها ترك الطاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعهما في الافعال واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الادوية والاغذية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد اطوار وادوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع كما

أي التعاون فلا بد من شرع يوضع من شارع يكون مطاعاً كما ذكرنا في بيان حسن التكليف على
طريقة حكماء الإسلام وتكميل أشخاصه أي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في
العلميات والعمليات وتعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات وتعليم الأخلاق الفاضلة
الراجعة إلى الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات من المنازل والمدن والإخبار
بالعقاب والثواب ترغيباً في الحسنات وتحذيراً عن السيئات إلى غير ذلك فتحصيل اللطف للمكلف
أي بعثة الأنبياء لطف في التكاليف العقلية وبه تبطل شبهة البراهمة وهي أن البعثة إما أن تأتي
بما يوافق العقل فلا حاجة فيها إليهم أو لا بل بما يخالف العقل وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة
في بعثتهم باطلة لما تقدم من أن ما يوافق العقل قسمان أحدهما ما يستقل العقل بإدراكه
والثاني ما لا يستقل بإدراكه ومجاز بهم في القسم الثاني بل وفي القسم الأول أيضاً لتأكيد العقل
بالنقل وهو واجب لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فإن الإنسان إذا
كان واقفاً على التكاليف السمعية كان أقرب إلى فعل الواجبات العقلية وترك المقبحات
العقلية أقول لما كان غاية البعثة الأقرب أن يكون الخبر ما يقتضيه التفاوت إيصالها وأمر
وكذا النبي المعصوم ليحصل الوثوق بأقواله وأفعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة
المبعوث إليهم له في أوامره ونواهيه ولوجوب متابعته وضدها بعينه لو صدر عنه الذنب
لزم وجوب الضدين وهما وجوب متابعته وعدمها أما الأول فللإجماع المنعقد على وجوب
متابعة النبي ولقوله تعالى قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وأما الثاني فلأن متابعة
المذنب حرام ولوجوب الإنكار عليه لو صدر عنه الذنب لوجوب منعه وزجره
وذلك الإنكار عليه لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه الإيذاء المحرم

المحرم بالإجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة
ولزم المحال أمور أخر كلها منتفية منها أن يكون شهادته مردودة إذ لا شهادة للفاسق
بالإجماع ولقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالإجماع ولأن من لا يقبل
شهادته من القليل الزائل السريع من متاع الدنيا كيف يسمع شهادته في الدين القيم
ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن
له نار جهنم وقوله ألا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله أتأمرون الناس
بالبر وتنسون أنفسكم لكن ذلك منتف بالإجماع ولكونه من أعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد
النبوة لقوله لا ينال عهدي الظالمين فإن المراد به النبوة أو الإمامة التي دونها ومنها كونه
غير مخلص لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لأغوينهم أجمعين
إلا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالإجماع ولقوله تعالى في إبراهيم ويعقوب إنا أخلصناهم
بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف إنه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه
واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعاً في الخيرات معدوداً عند الله من المصطفين الأخيار
إذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حقهم إنهم كانوا يسارعون في الخيرات وإنهم
عندنا لمن المصطفين الأخيار بقي الكلام في أن العصمة من أي معصية تجب فإن الناس اختلفوا في عصمة
الأنبياء من المعاصي أما الذي يكون منافياً لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أو لا
والثاني إما أن يكون كفراً أو معصية غيره وهي إما أن يكون كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة
كسرقة لقمة والتطفيف بحبة أو غير منفرة ككذبة وشتمة وهمة بمعصية وكل ذلك إما عمداً أو سهواً وبعد
البعثة وقبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهواً زاعماً أنه لا يخل

بالتصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب
قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد
بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة
وجوزه الحشوية وكذا الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع والى هذا ذهب كثير من المعتزلة
الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة
منع الكبائر والصغائر الخسيسة بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسيسة عمدا لا سهوا وذهب امام
الحرمين منا والاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا فالمصنف ان اراد وجوب العصمة عن جميع
المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكره من الادلة لا يفي بذلك فان
صدور الذنب سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة قبل البعثة غير
واجبة وبعد البعثة انما تكون فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة
والانكار على ما صدر عنهم سهوا غير جائز ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة
مع عدم الانابة وموضوع الزجر والتنفير واستحقاق العقاب واللعن واللوم انما هو على
تقدير التعمد وعدم الانابة ومع ذلك فلا … بالنبي … مجرد كبيرة سهوا او صغيرة
ولو عمدا لا يعد المرء من الطالحين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير … الخيرات لعموم كل فعل وترك … البعض
اليها وكونهم من المخلصين الاخيار لا ينافي صدور ذنب على الاطلاق سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة
الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا والصغيرة الغير المنفرة عمدا محل نظر ويجب ان يكون في النبي كمال
العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي … لم يتصف بها لم يرغب في متابعته والانقياد

لا والمروة ونواهيه وكتب اللّه عدم السهو لئلا يسهو فيما امر بتبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو
الا صورة دقيقة وعادة قوله وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة
والابنة وشبهها من الامراض التي ينفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على
الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق ثبوته صدقه اي صدق النبي ص في دعوى النبوة ظهور
المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة الدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج
الارهاص والمعجزة المكذبة لمدعي النبوة … المعجزة كما سيأتي وانما قوله مع خرق العادة
… من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر بدله قيدا آخر وهو عدم المعارضة ليتميز
عن السحر والشعبذة والمشهور في تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وقيل ينتقض بما اذا قال علامة صدقي … كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا
الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فالاولى في تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى
اقول قد تطلق المعجزة على … كما يستفاد من كلام المصنف وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان
اللّه يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى
انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم من
مكانه ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب
فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات
لافادته الظن وقد اعتبر فيه بلا جامع لافادة اليقين في العلميات التي … ليس بثبوت
قلنا ان حصول العلم بما ذكرتم من المثال انما هو … بقرائن الاحوال وهنا التمثيل …

والتوقيف عن الاستدلال ولا مدخل لمثل هذه القرائن في افادة العلم الضروري لحصول اليقين من غير
الملبس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيها اذا فرضنا الملك بحيث لم يسمع خبره ودونه حجب لا يصدر
عن تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب في ساعته فحصل [illegible]
وغيرها يعطي جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين
اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الا ابو الحسين البصري الى امتناعه والا
لم نبوة واختاره المص واحتج عليه بقصة مريم عليها ما دل عليه قوله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد
عندها رزقا وغيره بمثل قصة آصف بن برخيا كما دل عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك
وغيرها واشار المصنف الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره
عن النبي [illegible] فيخرج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون امرا خارقا للعادة لكثرة وقوعه
والجواب انا لا نم خروجه عن حد الاعجاز فان [illegible] الانبياء والاولياء الكثيرة عادة معتادة والى
هذا اشار بقوله ولا يلزم خروجه عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لارتفع التمييز عن الانبياء
عليهم السلام لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركهم [illegible]
الخطب ولزم النفرة عن اتباعهم والجواب انا لا نم لزوم النفرة عن اتباعهم بمشاركة
الاولياء لهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفير ومنها ان
تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده فلو ظهر على يد غيره للزم عدم تميز النبي
عن غيره والجواب انا لا نم لزوم عدم التمييز وانما يلزم لو لم يحصل التمييز بامر آخر وهو [illegible]
تميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التمييز اي ولا يلزم عدم التمييز ومنها انه
لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالتها على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصها بالنبي فاذا

فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالته على صدق كل صادق على
صدق النبي وليس كذلك بل انما شرطنا منها مقارنتها للدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال
دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على يد صادق غير نبي لجاز ظهوره على يد كل صادق فيلزم عمومية
ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة صلاحية وهي انما توجد في الانبياء
والصالحين من عباده المتقين وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة
تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة
دال على بعثة نبي قبل بعثته انه هل يجوز ام لا واختار المص الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا
قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام وتسليم
الاحجار عليه وقصص مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا
في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم والذين
جوزوا ظهور الكرامات جوزوا ذلك واختاره المص واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل
الجواز وقد وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل ان رسول الله صلعم دعا لاعور
فارتد بصيرا فدعا مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عم
لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انما ايه امر [illegible] الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم
البحر فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابراهيم عم لما حصل في النار [illegible] النار بردا وسلاما قال
انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فما جاوزت نار فاحترقت لحيته ودليل الوجوب [illegible]
العمومية ولا يجب البعثة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان بحيث لا يجوز خلو الزمان
عن بعثة نبي فقال الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقال

الامامية بوجوب البعثة في كل زمان واختاره المصنف واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة
يعطي عموم الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة
فيكون لطفا فيكون واجبا في جميع الاوقات واختلفوا في انه هل يكون الشرع للنبي المبعوث ام لا
فذهب ابو علي واتباعه الى انه يجوز بعثة نبي لتاكيد ما في العقول ولا يجب ان يكون له شريعة فانه يجوز
بعثة نبي بعد نبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي يقتضي ما في العقول وذهب ابو هاشم واتباعه
الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشرع لان العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن
للنبي شرع لزم ان يكون بعثته عبثا اجاب المصنف بانه يجوز ان يكون البعثة قد اشتملت على نوع
من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم فلا يكون البعثة عبثا و
ظهور معجزة القران وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم دليل على نبوته اما ان نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما بيانا اما انه ادعى
النبوة فللتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقران وهو معجز واما انه اتى بالقران فللتواتر واما
انه معجز فلانه صلى الله عليه وسلم تحدى به ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب
العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم
على المباهات والمباهلات فعجزوا حتى اثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف
فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات فلا يقدح فيها احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة
عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
ولا بهذا المعارضات [illegible] والتحدي مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز واما انه اتى بامور

بامور خارجة للعادة بلغت جملتها الى حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد وا
الى هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواترا من المعجزات يعضده واعجاز القران قيل لفصاحته وقيل
لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القران لكونه في الطبقة العليا
من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء
الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام والمراد بالفصاحة في عبارة
المتن ما هو اعم منها ومن البلاغة [illegible] وقال بعض المعتزلة اعجازه بكونه اسلوبه
ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقال القاضي الباقلاني
وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب
من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا يخلو عن [illegible]
القران [illegible] وربما يقدر نظم ركيك يضاهي نظم القران على ما روي من
مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير
من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب دواعيهم او بسلب [illegible] وضعفوا الوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب
كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين
وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة والثاني ان الصحابة عند جمع
القران كانوا يتوقفون في بعض السور والايات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا
في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القران معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب
عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر

ولو صح ما ذكر لكان كل من احاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصايد فصحايهم كامرء القيس
واقرانه واللازم قطعي البطلان وعلى الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا في زمانه وكون
كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاصرار على ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه
الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته وجزالته
ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الاية لكك
لا لعدم قيام القوم بمعارضته مع سهولتها في انفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان
الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة
كان عدم تيسير المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على
ان يأتوا بمثل هذا القران لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار
بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد
نفي ذلك والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود من ابطال نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم من ان شرع
موسى مؤبد فلا يتطرق اليه النسخ بان المنسوخ ان كان متضمنا للمفسدة كان حسنا ان لم
يتضمن المفسدة كان رفعه قبيحا واذا بطل النسخ يلزم ان يكون شرع موسى عليه السلام مؤبدا فيلزم بطلان
شرع محمد صلى الله عليه وسلم لكونه ناسخا لشريعة موسى مع تواتر التوريه ببطلان على قول المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح
وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص واكد جواز النسخ ببيان وقوعه فقال وقد وقع حيث
حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم فانه جاء في التورية ان الله قال لادم وحوا قد احللت لكما
كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان على الصورة

ان المراد به كتب الدعوة ... بينا صلى الله عليه وسلم ...

روى زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام ان ادم عليه السلام ولد له شيث واسمه هبة الله وهو اول وصي اوصى اليه
الادميين في الارض ثم ولد له بعد شيث يافث فلما ادركا واراد الله عز وجل ان يبلغ بالنسل ما
ترون وان يكون ما كان جرى به القلم حرم ذلك من الاخوات على الاخوة انزل بعد العصر يوم الخميس
حوراء من الجنة اسمها نزلة فامر الله عز وجل ادم ان يزوجها من شيث فزوجها منه ثم انزل بعد العصر من الغد
حوراء من الجنة واسمها منزلة فامر الله عز وجل ادم ان يزوجها من يافث فزوجها منه فولد لشيث غلام وولد
ليافث جارية فامر الله عز وجل ادم حين ادركا ان يزوج ابنة يافث من ابن شيث ففعل فولد
الصفوة من النبيين والمرسلين من نسلهما ومعاذ الله ان يكون ذلك ما قالوا من امر الاخوة
والاخوات وروى القاسم بن عروة عن بريد العجلي عن ابي جعفر عليه السلام قال ان الله تبارك وتعالى
انزل على ادم حوراء من الجنة فزوجها احد ابنيه و
زوج الاخر ابنة الجان فما كان في الناس من جمال
او حسن خلق فهو من الحوراء وما كان فيهم من سوء
خلق فهو من ابنة الجان ... ... الحكم

من الفضل على الانبياء السابقين عن نوح عليه السلام بعد تاخيره بعض ما ابيح تاخيره على نوح عليه السلام وحرم
الجمع بين الاختين في شريعة موسى عليه السلام وشريعة نبينا صلى الله عليه وسلم مع اباحته في شريعة ادم ونوح عليهم السلام وغيره
من الاحكام التي نسخت في بعض الاديان وخبرهم عن موسى عليه السلام ان تابيد مختلق بعض اليهود
شريعة موسى فنوى ما روى عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا او دوام السبت يدل على دوام
شريعته فقرى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود وقيل اختلقه ابن الراوندي ومع تسليم
ثبوت هذه الرواية لا يدل على المراد قطعا لانه غير متواتر فان بختنصر بعدما صلهم وافناهم بحيث
لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته اي الدلائل السمعية دلت على انه مبعوث
الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاصلاح
الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين مثل قوله وما ارسلناك الا كافة للناس وقل
يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين
كله ومثل قوله بعثت الى الاسود والاحمر وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء الموجود
المضادة للقوة العقلية وقهره على الانقياد وعليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة
خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين
افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واختار المصنف مذهب الاشاعرة مستدلا بان
للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل من الطاعات الحملية والعملية كالشهوة والغضب و
الحاجات الشاغلة والموانع الخارجية والداخلية فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات
بالقهر والغلبة على ما يضاده القوة العقلية يكون اشق وابلغ في الاخلاص واستحقاق الثواب ولا معنى للافضلية
سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود

لآدم عليه السلام والحكيم لا يأمر بسجود الأفضل للأدنى وإباء إبليس معللاً بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على أن المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ومنها أن آدم عليه السلام علمهم الأسماء والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم عليه السلام ولذا قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وبهذا يندفع ما يقال إن الملائكة علموا جميع أضعاف العلم بالأسماء لأنهم شاهدوا اللوح المحفوظ وحصلوا على الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية ومنها قوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع فيكون آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة إذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتفسير بكثير من المخلوقات وأحوالها لكون الله بوجوه نقلية وعقلية أما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار في السجود ومدحهم تعالى أن خيرهم ليس لكسب وأن أسباب التكبر والتعظيم حاصلة لهم ووصفهم باستمرار الخوف والامتثال للأوامر وحظ اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون إلى أن قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة وبالامتثال والخشية وهذه الأمور أساس كل الخيرات ولا يخفى أن جميع ذلك إنما يدل على فضيلتهم لا على أفضليتهم سيما على الأنبياء ومنها قوله تعالى قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك فإن مثل هذا الكلام إنما يحسن

إنما يحسن من الملك إذا كان الملك أفضل فكأنه قال لا أثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملائكة والجواب أنه إنما نزل جواباً لقول الذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد ترشيح استعجالهم العذاب تهكماً وتكذيباً لما فعلت بنا أنا لا أنه ليس لي إنزال العذاب من خزائن الله بنقضها ولا يعلم الغيب حتى ينزل العذاب متبعاً ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب عليهم كما يحكى من جبريل عليه السلام تقلب بأطراف جناحه المؤتفكات فلا دلالة في الآية على أن الملك أقدر وأقوى لا على أنه أفضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أي إلا كراهة أن تكونا ملكين يعني أن الملائكة بالمرتبة الأعلى وفي الأكل من الشجرة ارتقاء إليها والجواب أن مرادها إنما الملائكة أحسن صورة وأعظم خلقاً وأكمل قوة فتمناها مثل ذلك وخيل إليهما أنه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل البعثة ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم أفضل من المتعلم والجواب أن ذلك بطريق التبليغ وإنما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون أي لا يترفع عيسى عليه السلام عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الأمر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختل الكلام والجواب أن الكلام سيق لرد مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الألوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولداً بلا أب ولكونه يبرئ الأكمه والأبرص ويحيي الموتى فرد عليهم بأنه لا يستنكف عيسى عليه السلام عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا أب لهم ولا أم ويقدرون بإذن الله على أفعال أقوى وأعجب مما قدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الأفضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الأفضلية والجواب أنه يكون لتقدمهم في الوجود أو في قوة الإيمان بهم فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى فيكون تقديمه

لهم

ذكرهم ان من اوائل التعقيبات فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأت عن الشهوة والغضب اللذين هما مبدا الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب النقص والجهل والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات كمال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون اهل الملة ومنها ان اعمالهم مستوجبة مثوبات اكثر لطول زمانهم ودوام عدم تخلل الفواصل ودوام اشتغالهم على الطاعات التي هي المقصد الاقصى والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل لكثرة ثوابها بجهات اخر كقهر المضادة والمنافي وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام عم نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الاعظم فيجب نصبه على الامة تحصيلا للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب ام لا وعلى تقدير وجوبه على الامة ام علينا عقلا او سمعا فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وذهب الامامية الى انه واجب على الله عقلا واختاره المعتزلة والخوارج الى انه غير واجب مطلقا وذهب ابوبكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك اي يجب عند الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن ولنا على الوجوب سمعا وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابوبكر رضي الله عنه

فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لابد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد ان يكون من الضروريات بل من المشاهدات فيعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع ويتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها فاذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم الهلاك فان قيل لا نسلم لزوم غاية الامرين لابد لكل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها لامر الدين على ما هو المعتبر في الامام قلنا لان نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء بالاصقاع والبقاع لادى الى

ولفوات الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع
واما انها لا تحصل الا بالعصمة فالرد والانكار ان لم يتيسر فسكوت عن اقتضاء الرأي فانه لو اقدم على
المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بقبح المعاصي ومثوبة الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح من العوام والبينات بقوله ... العوام
ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب بعضهم الى
انه قادر على المعصية والا لما نافى العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب
اختلفوا
عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقدم المفضول معلوم ولا مرجح في المساوي
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السلف
الى انه لا يجب ان يكون افضل من رعيته وذهب الامامية الى انه يجب اختيار المص
مفضولا
واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او
والتقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا ونقلا قوله تعالى افمن يهدي الى الحق
احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون والمساوي
لا ترجح له فيستحيل تقدمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي النص وسيرة
يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يطلع عليها الا عالم السرائر فيجب ان يكون الامام
منصوصا من عنده تعالى وسيرة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم تقتضي التنصيص بالامام لانه
اشفق على الامة من الوالد بولده ولهذا لم يقصر في ارشادهم الى امور جزئية مثل ما يتعلق
بالاستنجاء وقضاء الحاجة فهو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرهم فيما هو

فيما هو من المهمات ولا ينص على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص
مختصان بعلي ع اختلفوا في ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم من هو فذهب الامامية
الى انه علي ع واختاره المص وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المص بان
العصمة والنص كلاهما مختصان بعلي ع اي المعصوم والمنصوص عليه بالامامة
علي ع دون ابي بكر فهو الامام دونه اما الاول فهو اختصاص العصمة بعلي ع فبناء على
ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي ع لان عليا
افضل الصحابة كما سيأتي والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة
واذا كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروط
بالعصمة ولا يعرف العصمة بدون التنصيص ففيه مصادرة لا تخفى والنص جلي وهو قوله
لاصحابه سلموا على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة ...
وهو قوله لعلي ع انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله وهو مشيرا الى علي ع واخذ بيده
هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوه وقوله وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويؤازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي ع وذلك
لان من شأن هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة للخلق ان تكون هذه النصوص
الجلية متواترا الينا ومشتهرا فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا الى العمل بموجبه ولم يترددوا
حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددهم حيث قال الانصار منا
امير ومنكم امير ومال قوم الى ابي بكر وآخرون الى العباس وآخرون الى علي ع

على محاجة الاصحاب ومخاصمتهم ادعاء الامر له والتمسك بالنص على من يدل
قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضى النوبة اليه وقاتل حتى افنى
الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم
بالنبي صلعم اقرب وهمهم في تنفيذ احكامه ارغب وكيف زعم من له
ادنى مسكة ان اصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا انفسهم وذخائرهم وقتلوا
اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته وانقياد امره
واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية
الظاهرة الدلالة على المراد بل ههنا امارات وروايات ربما يفيد باجتماعها
القطع بعدم مثل تلك النصوص وهي انها لم تثبت عمن يوثق به من المحدثين
مع شدة محبتهم لامير المؤمنين عم ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه
وكمالاته عم في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله عم و
مفاخراته عم ومخاصماته عم وعند تأخره عم عن البيعة اشارة الى ذلك النص
وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي عم في الشورى وقال عباس
لعلي عم امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه
فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سألت النبي صلعم عن هذا الامر
فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص من
النبي صلعم وللجمهور انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون

الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي
بيان ذلك انها نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال
والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف في الامور والاولى والاحق بذلك يقال
اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد
ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء
بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال
الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي لذلك
اذ لم يوجد الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين
والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب بدليل ما
قبل الاية وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء
بعضهم اولياء بعض ولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذهم اولياء ليست التصرف
والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا
فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة فيجب
ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليتلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع
فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية لم يكن في امامة الائمة الثلثة
ظاهر الاية ثبوت الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة امير المؤمنين علي عم انما كا

بعد النبي صلعم ورد القول بانه لو كانت الولاية التصرف في امور المسلمين في حياة النبي صلعم اليه مكابرة
وصرف الاية الى ما يكون في المآل دون الحال لا يستقيم في حق الله ورسوله صلعم والذين
امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الاية نزلت في حق
علي عليه السلام لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل
وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم
لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون والحديث الغدير المتواتر بانه النبي صلعم
قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع
الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا يا معشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى
قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ
المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
قال الله تعالى ماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امرأة نكحت
بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى
بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة
والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم
التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق
صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاولى وهو ظاهر

الى غير ذلك ولان ذلك من الظهور وعدم احتياجه الى البيان بجمع الناس لاجله سيما
وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية
بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة والجواب
بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على
ان المراد بالمولى الاولى بالتصرف وبعد صحة الرواية فموخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه
يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر
من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال
لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر
العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد بالمولى هو
الاولى فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى بالاتباع
والقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى
باستاذنا والاتباع نحن اولى بالسلطان ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وح لا
يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين
يلزم نفي امامة الائمة الثلاثة قبله والحديث المنزلة المتواتر بانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم
كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي
من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامور ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة

لو عاش بعده ولا يخفى ان الرتبة النبوة فهو اولى بجهة المنزلة
الرفيعة الثابتة في حيوة موسى بوفاته وقد صرح بنفي النبوة
لم يكن ذلك الا بطريق النيابة واجيب بانه غير متواتر بل
خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الا[مر]
المفرد المضاف الى العلم للاطلاق وربما يدعى كونه معهودا
معينا كعموم زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض
افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن
فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب
ولم يثبت لعلي عليه السلام الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى
لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون
الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة
لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا
بل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا
دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف
عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله فتصرف هرون ونفاذ امره
لو بقي بعد موت موسى عليه السلام انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة

انتفت النبوة في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما يبتنى عليها ويتسبب
عنها وبعد التسليم والنفي لا دلالة على نفي امامة الائمة الثلثة
فضل ... ولاستخلافه على المدينة في غزوة تبوك وعدم
عزله الى زمان وفاته فيعم الازمان والاشخاص للاجماع
على عدم الفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد
قال المخبيه واجيب بانه على تقدير صحته لا يدل على بقائه
خليفة بعد وفاته ولا ان عزله يعد نقصا بل ربما يعد اجلالا
وكقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع ولو صح
لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات
خلافته لا نفي خلافة الاخرين ولانه افضل من غيره من الامة
لكسبه وامامة المفضول قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمة
ولظهور المعجزة بعض الكرامات على يده كقلع باب خيبر وعجز عن
اعادته سبعون رجلا من الاقوياء ومكالمة الثعبان
على منبر الكوفة وسؤاله عنه عن احكام الجن فاشكل
عليه سؤاله اجتمعنا ورفع الصخرة العظيمة عن القليب

روي انه عم لما توجه الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش
عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة
عجزوا عن نقلها فنزل فقلعها ودحى بها مسافة بعيدة فظهر
قليب فيه ماء فشربوا منه ثم اعادها ولما رأى ذلك صاحب الدير
اسلم ومحاربته الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر
بالنبي صم حين مسيره الى بني المصطلق فحاربهم علي عم وقتل
منهم جماعة كثيرة ورد الشمس وغير ذلك من الوقايع التي نقلت
عنه وادعى الامامة فيكون صادقا لعصمته عم ادعى الامامة
وظهر على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في
دعواه ووجب بانه لا نزاع انه ادعى الامامة قبل ابي بكر
وسلم فلابد ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم اورد كلاما
ان بعثت امامة علي عم بان تبين عدم صلوح غيره للامامة
ضربت امامته ضرورة فذكر اولا دلائل عامة جناولهم
باسرهم ثم ذكر ما يخص لواحد واحد اما الدلائل العامة فمنها
ما اشار اليه بقوله ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره
فيتعين هو وذلك لان النبي صم حين بعث لم يكن علي عم
بالغ سن التكليف ولم يكن كافرا بخلاف من عداه

من ان الله فانهم كانوا بالنبين وكانوا كافرين والكافر
ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يصلح
للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب
ابراهيم عم حين طلب الامامة لذريته واجيب بان
غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور اذا
لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع
الصادقين المعصومين الاية الكريمة هو الامر بمتابعة
للمعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي عم
من الصحابة ليس بمعصوم بالاتفاق فالمامور بمتابعته
انما هو علي عم دون غيره ومنها ما اشار
اليه بقوله ولقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي
الامر منكم امر بالطاعة للمعصومين لان اولي الامر لا يكونون
الا معصومين لان تفويض امور المسلمين الى غير المعصومين
قبيح وغير علي عم غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة له لا
واجب ومنها ان الجماعة غير علي عم غير صالح
للامامة لظلمهم بتقديم كفرهم كما سبق
من طغيان القلم واما مطاعن ابي بكر فمنها انه خالف

واعلم ان قول المصنف ولسبق كفر غيره ليس المراد

ابو بكر كتاب الله في منع الارث رسول الله بخبر رواه
وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد
واجيب بان خبر الآحاد وان كان ظني المتن فقد
يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني
الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين و
تمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من
في رسول الله صلعم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه
بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
ومنها انه منع فاطمة عليها فدك وهي قرية بخيبر مع ادعاء
النحلة لها واشهد بذلك علي ع وام ايمن فلم يصدقهم
وصدق الازواج اي ازواج النبي صلعم في ادعاء الحجرة
لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام
ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد
فاطمة ع واوصت فاطمة ع ان لا يصلي عليها ابو بكر
فدفنت ليلا [illegible] الامرين اعني رد عمر بن عبد
العزيز فدك الى اولاد فاطمة ع ووصيتها حين احتضرت

حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم فاطمة عليها واجيب
بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل او امراة وان وجب عصمة
المدعي [illegible] وله الحكم بما علم يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه
بقوله ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم يعني ان ذلك انه ان كان صادقا
في هذا الكلام لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامام
ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله ان لي شيطانا يعتريني يعني انه قال ان لي شيطانا
يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه كما في المتقدم من انه
ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لانتفاء العصمة
واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وفي ورود الحديث
ان كل احد له شيطان وقوله ان عصيت [illegible] شرطية لا تقتضي صدق طرفيها ووقوع
الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله
شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت فجأة وبغتة من غير [illegible]
[illegible] والتسارع واجيب بان المراد انها كانت فجأة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل ذلك الى الامر المقتضي لتبديد الكلمة
وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة
حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله

نغز ما قال المحقق المعنوي الشيخ اوحدي قدس سره قول بد روشن جو حسنت نفس چه بار حسته چه کردی ای زحنا کمن راست در نور دیدن کردنا و یل دو کردار
هر عاقل عام را فضول کنند عاقلی را که کان فضول کنند

وأجيب بمنع صحة الخبر وعلى تقدير صحته أراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها أنه خالف
الرسول ص في الاستخلاف والرسول ص مع أنه أعرف بالمصالح والمفاسد وأوفر شفقة على الأمة لم يستخلف
أحدا وأجيب بأنا لا نسلم أنه لم يستخلف أحدا بل استخلف إجماعا أما عند الأشاعرة فأبا بكر وأما عند
الشيعة فعليا ع ومنها أنه خالف الرسول ص في توليته من عزله فإنه ولى عمر جميع أمور المسلمين مع أن النبي ص
عزله بعدما ولاه أمر الصدقات وأجيب بأنا لا نسلم أنه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما إذا
ولى أحدا على أمر ثم لم يبق عليه فإنه ليس من العزل في شيء والعزل لا يفيد أن تجدد فعل ما لم يفعله النبي ص يكون
مخالفة له وترك الاتباع وإنما المخالفة أن يفعل ما نهى عنه أو ترك ما أمر به ومنها أنه خالف الرسول ص في التخلف
عن جيش أسامة مع علمهم بقصد التنفيذ أمر النبي ص أبا بكر وعمر وعثمان في أن ينفذوا جيش أسامة
فإنه قال في مرضه الذي قضى فيه نحبه نفذوا جيش أسامة وكان في الثلثة [illegible]
النفوذ معه ولم يفعلوا ذلك مع أنهم عرفوا قصد النبي ص لأن غرضه من التنفيذ من المدينة لئلا [illegible]
عنها بحيث لا يتواثبوا على الإمامة بعد موت النبي ص ولهذا جعل الثلثة في الجيش ولم يجعل عليا ع
بل منع من ذلك وولى أسامة عليهم وهو أفضل [illegible] لم يول على أحد وهو أفضل من أسامة [illegible]
أسامة عليهم دليل على تفضيله عليهم ولا شك لأحد في أن عليا ع أفضل من أسامة فعلي ع أفضل
منهم فهو المتعين للإمامة وأجيب بأن تولية أسامة عليهم لو ثبتت فلعله لغرض غير الأفضلية مثل
كونه أعلم بقيادة الجيش ومنها أن أبا بكر لم يتول عملا في زمانه ص وبعثه النبي ص إلى مكة وأعطاه
سورة براءة ليقرأها على الناس فنزل جبرئيل وأمر برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو
أو واحد من أهله فبعث بها عليا ع وأمره أن يأخذ منه السورة ويقرأها على أهل مكة وأجيب

بأنا لا نسلم أنه لم يول عملا في حياة النبي ص فإنه أمره على الحج في سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلاة
في مرضه وصلى خلفه والعزل لا نسلم أنه عزله عن قراءة سورة براءة بل المروي أنه ولاه الحج وأردفه بعلي ع
لقراءة سورة براءة وقال لا يؤدي عني إلا رجل مني وذلك لأن عادة العرب أنهم إذا أخذوا
المواثيق والعهود كان لا يتولى ذلك إلا صاحب العهد أو رجل من بني أعمامه فجرى رسول الله ص على
عادتهم ومنها أنه لم يكن عارفا بالأحكام حتى قطع يسار سارق وأحرق بالنار فجاءة السلمي وقد
نهى النبي ص عن ذلك وقال لا يعذب بالنار إلا رب النار ولم يعرف الكلالة فإنه سئل عنها فلم
يقل فيها شيئا ثم قال أقول في الكلالة برأيي فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمن الشيطان ولا
ميراث الجدة فسألته جدة عن ميراثها فقال لا أجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فأخبره
المغيرة ومحمد بن مسلمة أن النبي ص أعطاها السدس واضطرب كثيرا في أحكامه وكان يستفتي الصحابة
وهذا دليل واضح على قصور علمه [illegible] للإمامة وأجيب عنه بأنه إن أريد أنه ما كان جميع أحكام
الشرع حاضرة عنده على سبيل التفصيل فهو مسلم ولكن ليس ذلك من خواص أبي بكر بل جميع الصحابة [illegible]
[illegible] وإن أريد أنه لم يكن من أهل الاجتهاد في المسائل
[illegible]
لأن قطع [illegible] المرة الثالثة [illegible] أكثر الفقهاء وإحراق
الفجاءة [illegible] في اجتهاده [illegible] وأما مسألة الكلالة والجدة فليس [illegible]
[illegible] الأحكام [illegible]
الأولاد إلى قول عمر [illegible] ومنها أنه لم يحد خالدا ولا اقتص منه حيث

حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في التزوج بامرأته لجمالها ولانه تزوج بها من ليلته وضاجعها

فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وانكر عمر عليه ذلك

وقال لخالد لئن وليت الامر لاقيدنك به والجواب انه انما لم يقتل خالدا لانه لم يجب عليه

القصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج بامرأته في دار الحرب

لانه من المسائل المجتهد فيها بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله بعض الصحابة خطأ

ظنا انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر عليه لا يدل على قدح

في امامة ابي بكر ولا على قصده الى القدح فيها بل انما انكر كما ينكر بعض المجتهدين على بعض ومنها انه

دفن في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نهى الله عن دخوله في حياته بغير اذن النبي صلى الله عليه وسلم والجواب ان الحجرة

كانت ملكا لعائشة وكان دفنه فيها باذنها والمنع من دخول المؤمنين بيت النبي صلى الله عليه وسلم بغير اذنه

حال حياته لا يقتضي عدم دفن ابي بكر فيه لو كان ملكا للنبي ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين

لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة وجماعة من بني هاشم والجواب منع ذلك

من جهة ابي بكر لم يكن عن شقاق ... كان ... اقدره واتفق

من خطائه وكان ... في جميع ... الامام ... جيده

قال خير ... لا ... ابو بكر ... ومنها ... انه لما صعد

ابو بكر المنبر يوم البيعة ليخطب الناس جاءه الحسن بن علي عليهما السلام وقال انزل عن مقام جدي

... والجواب ... الرواية ومنها انه تندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام

وقال ليتني تركت بيت فاطمة لم اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك والجواب انه لم

والجواب بانه لم يثبت الكشف عن النفقات واما مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حامل واخرى

مجنونة فنهاه علي عليه السلام وقال في الاول ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها وقال في الثاني

القلم مرفوع عن المجنون فقال عمر لولا علي لهلك عمر والجواب بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي

لهلك عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالها مع انه لو لم ينبهه علي على تلك الحالة وتجاوز كان

تنبيه من الاسف على ترك المبالغة والبحث عن حالها هو افزع من حالة الهلاك ومنها انه تشكك في

موت النبي صلى الله عليه وسلم حين قبض فقال والله ما مات محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتركون هذا القول حتى يقطع ايدي الرجال وارجلهم

ولم يسكن الى موت النبي صلى الله عليه وسلم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الاية

والجواب بان تشككه في حال موت النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على جهله بالقران فان تلك الحالة كانت حالة تشوش

البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه نقل

ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرئ عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم مات

على وجهه وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كاني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها

لكن ذهل عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين

كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه سيبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور ومنها انه قال كل

الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات في الصداق وروي انه قال في بعض

خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما احل الله

في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطارا فقال هذا القول والجواب بانه لم يكن نهي التحريم بل انما

نهى على طريق الاولوية وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى العرف وقوله كل الناس افقه

من عمر بعد طريق التواضع وكسر النفس ومنها انه اعطى ازواج النبي صلعم واقرض ومنع اهل
البيت من خمسهم ومنها انه قضى في الجد بمائة قضية ومنها انه فضل في القسمة والعطايا
المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي صلعم
ومنها انه منع المتعتين فانه صعد على المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد رسول
الله صلعم وانا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير
العمل واجيب عن الوجوه الاربعة بان ذلك ليس مما يوجب قدحا فيه فان مخالفة المجتهد
لغيره في المسائل الاجتهادية ليس ببدع ومنها انه حكم في الشورى بضد الصواب فانه خالف
النبي صلعم حيث لم يفوض تعيين الامام الى اختيار الناس وخالف ابا بكر حيث لم ينص
على امامة واحد معين فاختار الشورى وجعل الامامة في ستة نفر واجيب بان ذلك ليس
من المخالفة في شيء كما فهم من ان تخصيص الحكم على واحد معين ليس بمخالفة للنبي صلعم ومنها انه
خرق كتاب فاطمة عليها السلم على ما روي من ان فاطمة لما طالت المنازعة بينها وبين ابي بكر
رد ابو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها
عن شأنها فقصت قصتها فاخذ منها الكتاب وخرقه ودخل على ابي بكر وعاتبه على ذلك
واتفقا على منعها من فدك واجيب بمنع صحة هذه الرواية كيف ولم يروه احد من الثقات
واما مطاعن عثمان فمنها انه ولى من ظهر فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا
بانه ولى الوليد بن عقبة فظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن
العاص على كوفة فظهر منه ما اخرجه اهل الكوفة وولى عبد الله بن ابي سرح مصرا فاساء التدبير

الشديد فشكاه اهلها وتظلموا منه وولى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة واجيب عنه
بانه انما ولى من ولى لظنه انه اهل للولاية ولا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل
عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر ايضا وانما ظهر منه الفتن في زمان علي
ومنها انه آثر اهله واقاربه بالامور العظيمة وفرق عليهم الاموال مبذرا في التفريق حتى نقل انه دفع
الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار واجيب بانها لم تكن من بيت المال بل من خاصة
نفسه فانه كان ذا ثروة مشهورة وايثار اقاربه باموال خاصة مستحسن شرعا وعرفا ومنها انه حمى
الحمى لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف الشرع لان النبي صلعم جعل الناس شركاء في الماء والكلاء شرعا
واجيب عنه بان اخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن
الشيخين ايضا الا انه زاد في عهد عثمان لازدياد شوكة الاسلام ومنها انه وقع منه اشياء
منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه
فتق وضرب ابا ذر ونفاه الى الربذة واجيب بان ضرب ابن مسعود ان صح فقد قيل انه
لما اراد عثمان ان يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله
طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض ان يعمل بما
اتفق عليه اجلة الصحابة فادبه عثمان لينقاد ولا نسلم انه مات من ذلك وضرب عمار كان
لما روي انه دخل عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز الاجتراء بمثله على
الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه
لانه وقع عن ضرورة فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكره لازم على الشيعة حيث ان عليا

قتل اكثر الصحابة في حربه فاذا جاز القتل لمفسدة جاز التاديب بالطريق الاولى وضرب اباذر
لانه قد بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة فاخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم اراتيم
ما احدث الناس بعدهما شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات و
كاد يفسد بافعاله الامور ويشوش الاحوال فاستدعاه من الشام فكان اذا راى عثمان قال يوم
يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه بالسوط على ذلك تاديبا وللامام
ذلك بالنسبة الى الكل من اساء الادب عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال اما ان
تكف واما ان تخرج الى حيث شئت فخرج الى الربذة منفيا ومات بها ومنها انه اسقط القود
عن ابن عمر ومنها انه اسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما اما وجوب القود على عبيد الله
ابن عمر فلانه قتل الهرمزان ملك اهواز وقد اسلم بعدما اسر في فتح اهواز واما وجوب
الحد على الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر واجيب عن الاول بانه اجتهد وراى انه لم يلزم
حكم هذا القتل لانه وقع قبل عقد الامامة له وعن الثاني بانه اخر الحد ليكون على ثقة من شربه
الخمر وقبل ان يتيقن بحجة وال الامر الى علي ع فحده هو ومنها انه خذلته الصحابة حتى قتل
وقال امير المومنين علي ع قتله الله ولم يدفن الى ثلثة ايام بغير ان الصحابة خذلوه وقد
كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تاخير نصرته سيما الخذلان
وقول علي ع قتله الله يشعر بان قتله كان بحق وعدم دفنهم الى ثلثة ايام دليل على شدة
غيظهم عليه وما ذلك الا لسلوكه طريقة غير مرضية واجيب عنه بان حديث خذلان الصحابة
وتركهم دفنه من غير عذر لو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار عموما

عثمان وبعضهم حضروا الا انهم رضوا بالقتل فاحاطوا في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما
من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاكرا وصائما بشره رسول الله
بالجنة وبشره بالجنة واثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في خدمتهم
وعملوا بمقتضى الاسلام فاقتصر الى دار السلام لكنه لم ياذن لهم في المحاربة ولم يرض ان
جاهدوا الفتنة الواقعة تجانبا عن اراقة الدماء ورضا بالقضاء ومع ذلك بذل الحسن
والحسين ع في الدفع عنه مقدورهما لكن كان امر الله قدرا مقدورا ومنها انه لم يحضر بدرا
والرضوان بقوله وغابوا غيبة عن بدر واحد والبيعة اي بيعة الرضوان وذلك نقص بين
حقه واجيب بان غيبته كانت بامره ص كيف ومنقبته انه اقام يده في البيعة مقام يده ومنها
افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي ص باجمعها ولم يبلغ احد درجته وغزاة بدر
وهي اول الحروب امتحن بها المومنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي ع الوليد بن عتبة ثم
ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص ثم سعد بن العاص ثم حنظلة بن ابي سفيان ثم طعيمة
ابن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين
وثلثة الاف من الملائكة مسومين قتلوا النصف الاخر ومع ذلك كان الراية في يده ع
وفي غزاة احد جمع له الرسول ص بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
ابي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقصده علي ع فاخذ الراية غيره فقتله ولم يزل يقتل واحدا
بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن
الوليد باصحابه على النبي ص فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه الا

علي ع فنظر اليه النبي ص بوجه ان قتره وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان اكثر المقتولين منه ع
وفي يوم الاحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل
المشركين ودعا الى البراز مرارا فامتنع عنه المسلمون وعلي ع يروم مبارزته والنبي ص يمنعه من
ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما راى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له قال حذيفة
لما ادعى عمرو الى المبارزة احجم المسلمون عنه كافة ما خلا عليا ع فانه برز اليه فقتله الله على يديه
والذي نفسي بيده لعمله ذلك اليوم اعظم اجرا من عمل اصحاب محمد ص الى يوم القيمة وكان
الفتح وذلك اليوم على يدي علي ع وقال النبي ص لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة
خيبر واشتهار جهاده فيها امر جلي وفتح الله على يديه فان النبي ص حصر حصنهم بضعة عشر يوما
كان الراية بيد علي ع فاصابه رمد فسلم النبي ص الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا
منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر ففعل مثل ذلك فقال ص لاسلمن الراية غدا الى
رجل يحبه الله ورسوله ويحب الله ورسوله كرارا غير فرار [illegible]
فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم اصحابه وغلقوا الابواب ففتح
علي ع الباب واقلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا اخذه
بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا
وقال علي ع ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة حنين
وقد سار النبي ص في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب
اليوم لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي ص سوى تسعة نفر علي ع والعباس وابنه الفضل

وابنا الفضل وابو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير
وعتبة ومعتب ابنا ابي لهب فحمل ابو جرول فقتله علي ع فانهزم المشركون واقبل المشر
وصافوا القتل وقتل علي ع اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع
المأثورة والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي ع افضل لقوله تع وفضل
الله المجاهدين على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول ص لانه ع
صغره كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل في كل وقت وكثرة استفادته منه لان النبي ص
كان في غاية الحرص على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تع وتعيها اذن واعية اللهم
اجعلها اذن علي قال علي ع ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله ص الف باب من العلم
فانفتح لي من كل باب الف باب ورجعت الصحابة اليه ع في اكثر الوقايع بعد غلطهم
وقال النبي ص اقضاكم علي ع واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع
الفقهية وعلم التفسير وعلم الصرف وعلم النحو وغيرها فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن
عباس رئيس المفسرين تلميذه وابو الاسود الدؤلي دون النحو بتعليمه وارشاده ولانه ع
اخبر بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم
وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله
ما نزلت من اية من بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا
اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت واذا كان اعلم يكون افضل لقوله تع وانفسنا
وانفسكم ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا يامر نفسه وليس المراد

فاطمة والحسن والحسين عليهم السلام لانهم اخذ رجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم فلابد ان يكون شخصا آخر نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين ع وليس غير
علي ع بالاجماع فتعين ان يكون علي ع وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان الدعاء
للمباهلة يدل على انه ع في غاية الشفقة والمحبة لعلي ع والا لقال المنافقون ان الرسول
لم يوثق للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب ولكثرة سخاوته على غيره يدل على ذلك ما
اشتهر عنه من ايثاره الملهوف على نفسه واهل بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وباتوا طاويا
هو واياهم ثلاثة ايام حتى انزل الله في حقهم ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا
وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وكان ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه وآله تواتر من اعراضه عن
لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا يا دنيا اليك
عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات هيهات غري غيري لا حاجة
لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال ع والله
لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وكان اخشن الناس ماكلا وملبسا
ولم يشبع من طعام قط وقال ابو عبد الله بن رافع دخلت يوما على امير المؤمنين ع فقدم جرابا مختوما فوجد فيه
خبز شعير يابس مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المؤمنين لم ختمته فقال خفت ان هذين
الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا شيء اختص به علي ع لم يشاركه فيه غيره ولم يلحق غيره احد بعض
درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف اخرى وقيل انه يا ندم فال قبل فقال ع

ثم الملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان ترقى فبلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول
لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان وكان اعبد الناس حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده
وكان يحافظ النوافل وكانوا يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية
الى الله تعالى واستغراقه في المناجات معه وكان احلم الناس حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم في داره وجواره ويعطيه
العطايا مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذه يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله ع فيه سيلقى
الامة منه ومن ولده يوما احمر وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة
ولما حارب معوية سبق اصحاب معوية الى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم
فهزمهم وفرقهم وملكت الشريعة فاراد اصحابه ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال
افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك واشرفهم خلقا واطلقهم
وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان
فينا كاحدنا في لين جانبه وشدة تواضعه وسهولة قياده وكنا نهابه مهابة الاسير المربوط
للسيف في الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي ان النبي ص قال بعثت يوم الاثنين
واسلم علي ع يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله ص اولكم اسلاما علي ابن ابي طالب وما روي
عن علي ع انه كان يقول انا اول من صلى وانا اول من امن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة
الا نبي الله وكان قوله مشهورا بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه
اقدمهم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون
وروي انه قال ع على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر امنت قبل ابي بكر

وإسلمت فضل ابن الحشم ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابا بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به
كتاب نهج البلاغة قال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسخاهم بانه واكرم
حرصا على اقامة حدود الله ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والحميه واحفظهم لكتاب الله العزيز
فان اكثر ائمة القراء كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة ابا عبد الرحمن السلمي و
هو تلميذ علي عم ولاخباره بالغيب وذلك كاخباره عم بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه عم
بين القتلى قال عم والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي
المرأة عليها شعرات تنجذب كتفه مع جذبها وترجع تركها وقال اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا
لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه
ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول من يقاتله فلما دخلت النهروان لم نجدهم عبروا
فقال عم يا اخا الازد أتبين لك الامر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره واخبر عليه عم
بقتل نفسه في شهر رمضان وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت
حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن عمار فقام رجل من تحت المنبر وقال والله اني
لك محب وانا حبيب قال اياك وان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واوما
الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين عم جعل على مقدمته خالدا وحبيب
صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل ولاستجابة دعائه عم فانه لغاية شهرته
غني عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشرنا الى ذلك فيما تقدم ولاختصاصه بالقرابة
والاخوة فانه عم لما آخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ولوجوب المحبة فانه كان من اولي

سواه في القربى ومحبته اولى بالقربى وواجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى
وللنصرة لقوله رسول الله يدل عليه قوله تعالى في حق النبي صلعم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي عم على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ولمساواته
الانبياء يدل عليه قوله صلعم من اراد ان ينظر الى آدم عم في علمه والى نوح عم في تقواه
والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى عم في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب
اوجب مساواته للانبياء عم في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي
افضل من الصحابة لان المساوي للافضل افضل ولخبر الطائر اهدي الى النبي طائر
مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك حتى يأكل معي فجاء علي عم واكل والا
لكان ... افضل ولخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما وغيره من الاخبار التي تقدم
ذكر بعضها ولانتفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله قط بل هو من حين بلوغه كان مسلما
مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي صلعم كفرة ولكثرة الانتفاع به بعض المسلمين
اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة تحركه للاسلام ولتميزه
بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كزيادة القوة وشدة البأس
والخارجية ككونه ابن عم رسول الله وزوج البتول وابا السبطين الى غير ذلك واجيب بانه
لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على
الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على
افضلية ابي بكر ثم عمر والاكتفاء بالكتاب والسنة والاشارات على ذلك الا الكتاب فهو له

٤ سورة التحريم

٣٧٥

وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت
في حق ابي بكر والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم
وليس المراد به عليا لان النبي عليه السلام عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مامورا بالاقتداء ولا يؤمر
الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل
الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام لا ينبغي لقوم فيهم ابو بكر
ان يتقدم عليه غيره وقوله لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا لكن هو شريكي
في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام واين مثل
ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد
معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير
منك والله ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام
وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور والسر فيه ان
ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن العاص قلت
لرسول الله عليه السلام اي الناس احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال النبي عليه السلام لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي عليه السلام
راى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول

رسول الله عليه السلام حي افضل امة النبي عليه السلام بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي
اي الناس افضل بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان
قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر
ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه انه قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان
اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فلما تواتر
في ايام ابي بكر من اصلاح الكلمة وتالف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير
جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود
السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر
من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت
الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور واتساع العدل وتقوية الضعفاء ومن الاعراض
عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها ومشتهياتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختن النبي عليه السلام على ابنتين والاستحياء
من الله تعالى وتبشيره عليه السلام عثمان بالجنة وقوله عليه السلام الا استحيي ممن تستحيي منه
ملائكة السماء والارض وقوله انه يدخل الجنة بغير حساب والنقل المتواتر دل على الاثني عشر
ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ذهبت الامامية الى ان الامام
بعد رسول الله اثنا عشر نفرا علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين عليهم السلام ثم ابنه

زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد
الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم
اجمعين ويدّعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي
انه قال للحسين هذا ابني امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق
انه قال بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون
بعده خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني احد عنه نعم عهد الينا نبينا
ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويشترطون تارة بانه يجب
للامام العصمة وغير هؤلاء ليس بمعصوم اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان
عن المعصوم وقد بينا استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة
في كل واحد منهم فهو افضل اهل زمانه فتعين للامامة لانه يقبح عقلا رياسة المفضول على الفاضل
ولا يخفى على المتامل ما فيه بعد الاطلاع على ما سبق ومحاربوا علي كفرة لقوله عليه السلام حربك
يا علي حربي ولا شك ان محارب الرسول كافر ومخالفوه فسقة لان حقية امامته وانحصار متابعته
واجبة فمن خالفه يكون مخالفا سبيل المؤمنين ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي كرم الله وجهه يكون مخطئا ظاهرا ويكون مرتكب الفتنة
الا عند ان كانت محاربته عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين
واما مخالفته فلا تخلو اما ان يكون من اجتهاد اولا فان كان الاول فان ظهر انه خطأ لا ينتهي
الى التفسيق لان المجتهد لو اخطأ في الاجتهاد لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا شك

في فسقه وكذا مخالف سائر الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين والله اعلم

المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل به كتب حكم المثلين
واحد والسمع دل على امكان التماثل بل يمكن وجود عالم آخر مثل هذا العالم امرا لا قد ذهب
المليون الى امكانه وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المصنف على امكانه بدليلين عقلي
وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الآخر ايضا
ممكنا والا لم يكونا مثلين ما فرضناهما مثلين واما السمعي فقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات
والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم
ممتنع بوجهين احدهما انه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود
كرتين متماستين الا بتحقق فرجة بينهما الثاني انه لو وجد عالم آخر مثل هذا العالم لكان فيه
العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع في
مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب عن الاول انا
لا نسلم ان العالم لو وجد لكان كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء بينهما لم لا يجوز ان يكونا
في ثخن جسم آخر وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها
لجواز ان تقتضي كل عناصر عالم مكانا في ذلك العالم مثلا ارض كل عالم تقتضي مركز هذا
العالم ونار كل عالم تقتضي محيط هذا العالم وان لم يسند المنع بهذا السند فالمشهور اعني
لجواز ان يكون طبائع عناصر عالم مخالفة لطبائع عناصر عالم آخر وان كانت متماثلة
في الصور الجسمية لان اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والاخرين الجوابين اشار

٣٧٧

قوله ولكن التوقيف وجب الخلاف وحسن في المتفقات لنوعه واحسنوا اي ان الله لم يزل
يصح ان يعدم ويفنى امرا لا فذهبت الفلاسفة الا اشد عبادة لا بالعالم قديم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه وذهبت الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهبت
الاشاعرة وابو علي الى ان جواز فنائه يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف
بالسمع والمصنف اختار ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن
والممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى
الوجوب والى هذا المعنى اشار بقوله والامكان يعطي جواز العدم اقول فيه نظر لان الممكن
يجوز ان يمتنع فناؤه اعني عدمه الطاري بعد وجوده ولا يلزم من ذلك انقلابه من الامكان
الذاتي الى الوجوب الذاتي وانما كان يلزم لو امتنع العدم عليه مطلقا طاريا كان او سابقا
وقد مر بيان ذلك مستقصى في بحث ان المعدوم لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية
تدل على وقوع العدم كقوله كل شيء هالك الا وجهه وقوله كل من عليها فان ويبقى
وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقوله هو الاول والاخر والاخرية في حقه تعالى انما
يتحقق ان لو يبقى بعد فناء ما سواه وقوله يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير
ذلك من النصوص القطعية والى هذا اشار بقوله والسمع دل عليه اي على العدم ويتاول
في المكلف بالتوفيق كما في قصة ابراهيم عم اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان
القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنع فاذا وقع العدم امتنع
الاعادة فلم يتحقق المعاد تقرير الجواب انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم

يجوز ان يعدم بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتاول العدم بتفرق الاجزاء
ويتاول المعاد بجمع تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصحح هذا التاويل قصة
ابراهيم عم فانه لما طلب اراءة احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى
قال تعالى فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن
ياتينك سعيا فانه يظهر منه انه اراد باحياء الموتى تاليف الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات
الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزامه
الانقلاب بخلاف الواسطة ذهب ابو علي وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله يخلق الفناء فيفنى
به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم
ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على ثلث
دعاوي احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما سواه من الموجودات وثالثها انه يفنى
به الموجودات حمل الابطال لكل منها وجها على حدة اما ابطال ان الفناء موجود فلانه لو كان
موجودا وقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا معدوما اما
لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان او الوجوب والا لم يقبل
الوجود واما لسبب وجود ضده وح يلزم التسلسل والى هذا اشار بقوله ولاستلزامه الانقلاب
الممكن او التسلسل واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا
فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة
فلا يكون على هذا التقدير ايضا ضدا للجوهر فلا يكون على التقدير منافيا للجوهر والا لما صح

٣٧٨

اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر واما بطلان انه يفنى
الموجودات فلان عدامه لو وجد ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه اعنى منعه من
الدخول في الوجود بل يقال هذا اولى من ذلك لما اشتهر من ان الدفع اسهل من الرفع
والى هذا اشار بقوله ولا بفناء الاول له واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح
او اجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة
ذهب طائفة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر
والمص ابطل هذا المذهب فقال في ابطاله اثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح
او اجتماع النقيضين وذلك لان البقاء لا يخ اما ان يكون جوهرا او عرضا فان
كان الاول لزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يحكم بكل من الجوهرين اعنى الجوهر الذي هو
باق بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا
للاخر من غير عكس ترجيحا من غير مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس
وان كان الثاني يلزم اجتماع النقيضين لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل
وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين وذهب جماعة من الاشاعرة
الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله اعدام الجوهر لم يوجد البقاء فانتفى الجوهر
فابطل المص ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما
ابتداء او بواسطة وذلك لان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول المحل في الزمان الثاني
فحصوله في الزمان الثاني اما نفس البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء فيلزم

ملزوم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة معواض المكلف اختلفوا
في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى ان المعاد النفساني
والمراد به وجود الروح بعد موت البدن وخرابه يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد
الجسماني فلا مجال للبرهان على اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء
عليهم السلام لانهم صادقون وذهب طائفة الى نفيهما والاصح القطع بوجود المعاد بوجهين الاول ان
الله تعالى وعد المكلفين بالثواب على الطاعات وتوعد بالعقاب على المعصية بعد الموت ولا يتصور
الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء للوعد والوعيد والثاني انه
كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يحصل الثواب بالطاعة والعقاب على المعصية فيجب البعث
بمقتضى الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان مبني على قاعدة التحسين
والتقبيح العقليين وان العدل واجب على الله كما هو مذهب المص والحق ان المعاد جسماني
وروحاني اما الروحاني فلما تبين ان النفس تبقى بعد خراب البدن واما سعادة وشقاوة
وقد جاء في القران مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند
ربهم يرزقون فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما المعاد
الجسماني فلا يستقل العقل باثباته ولكن قد ورد في القران ايات كثيرة دالة على اثباته
بحيث لا تقبل التاويل منها قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم

اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوى بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور الى غير ذلك مما لا يحصى فالمعاد الجسمانى من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وسلم لانه امر ممكن اخبر به الصادق فوجب التصديق والايمان به وانما قلنا انه ممكن لان المراد جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة ولا يجب اعادة فواصل المكلف اشارة الى جواب شبهة تورد على المعاد الجسمانى تقريرها انه لو اكل انسان انسانا حتى صار جزء بدن الآكل جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد فى كل واحد منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه فى آن واحد فى شخصين متباينين او يعاد فى احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم وتقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهى الباقية من اول العمر الى الآخر لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل فى الانسان الآكل ولا تجب اعادته فيه وهذا معنى قول المصنف ولا تجب اعادة فواصل المكلف ثم ان كان من الاجزاء الاصلية للمأكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وعدم تناهى القوة الجسمانية استبعادات احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسمانى فاما ان يكون عود الروح الى البدن فى عالم العناصر

العناصر وهو التناسخ او فى عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بانه لا يمكن حصولها فى عالم العناصر ولا فى عالم الافلاك لانها لا تسعها لكونها عرضها كعرض السماء والارض فبالضرورة تكون فوق الافلاك اعنى خارجها وذلك محال لان الفلك المحيط بجميع الافلاك هو محدد الجهات وبه تنتهى عالم الجسمانيات وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهى القوى الجسمانية لان وصول الثواب دائما وحصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب التحريكات الغير المتناهية واجاب المصنف عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع فى شىء مما ذكر فان الافلاك حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح الى البدن فى عالم العنصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من حديث المحدد فمن مسائل الفلسفة لا نسلمها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن كما فى حق آدم عليه السلام والقوة الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا افعالها بتوسط وسمى الثواب وهو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الارتفاع فعل الفعل الواجب او المندوب وبقيل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك ضدا والافضال به اى بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه بشرط اى استحقاق الفاعل الثواب والمدح بفعل ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه

وجوبه والمندوب كذلك اي يشترط في استحقاق الفاعل الثواب والمدح اذا فعله لانه
ترك قبيح والاخلال بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح
فانه لو فعل الواجب والمندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او
اخل به لعوض او غرض لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة
لان الطاعة مشقة الزمها الله المكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر
عن الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به كان التكليف
عبثا وكذا يستحق العذاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن اتضاع
حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك لان
المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل ضدها
واللطف واجب على الله وايضا لدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل القبيح
والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولو كان اخلال ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح
لكان المكلف اذا اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم معا
فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق المدح والذم في مكلف وهو ممتنع اجاب
بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين استحقاق المدح باعتبار الاخلال
بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب والايجاب لمشقة في شكر المنعم
قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي

التي انعم الله بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المصنف بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر المنعم
قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره نعمة ثم يكلفه ويوجب عليه شكره على تلك
النعمة من غير ان يحصل له ثواب والقبيح لا يصدر منه تعالى فتعين ان يكون ايجاب التكاليف
لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل اخر على بطلان هذا المذهب تقريره ان العقل
يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف
يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا اقول فيه منع ظاهر ويشترط في استحقاق الثواب كون
الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق
الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل
الطاعة رفع الندم على فعل الطاعة لان الطاعة حالة صدورها عن الفاعل يستتبع الندم
عليها فلا فائدة في اشتراط رفعه مع انها سبب لاستحقاق الثواب نعم رفع الندم شرط
في بقاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع العاجل
اذا فعل الفعل المكلف به لوجهه اي اذا اوقعه لوجه الوجوب او للوجوب او لوجه
الندب او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري
باستحقاقهما مع فعل موجبهما ذهبت المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم
والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة واختاره المصنف واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة
ان من فعل فعلا شاقا كلف به فانه يستحق التعظيم والاجلال وكذلك من فعل
القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما ذهبت المعتزلة الى انه يجب دوامهما

اهل النعيم بعقاب اهل الجحيم واختاره المصنف واحتج عليه بوجوه الاول ان دوام
الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة
وزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على
اللطف الثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم
العاصي وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين
يستلزم دوام المعلول الاخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان
منقطعا لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه
فلم يكن الثواب والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما كما سيأتي متصلا بهذا البحث
واليه اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي يلزم بانقطاع الثواب الذي هو النفع حصول
ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور الذي هو
نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوب واما الثواب فلانه لو
لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذ كانا خالصين وانه غير جائز واليه اشار
بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما
اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق
الاولى واليه اشار بقوله وهو ادخل في باب الزجر ولما كان لقائل ان يقول ان الثواب لا يخلص
عن الشوب لان اهل الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو
اعظم درجة ولا يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة

ذلك مشقة فلا يكون الثواب خالصا من الشوائب وايضا فان اهل النار قد يكون لهم
الى ترك القبائح فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب واجاب عنه بقوله ولا غم في
زيادة في الحد لا يطلب الا ما هو من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة ويلتذ
سرورهم بالشكر لما عرفوا انتفاء المشقة وغناهم بالثواب يغني عنهم مشقة ترك القبائح واهل
النار يلجؤون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب ويجوز توقف
الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله خاصة ذهب جماعة من المعتزلة الى ان الثواب
يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف الثواب على شرط لكان
العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي صلى الله عليه وسلم في رسالته مثابا والتالي باطل بالاتفاق بيان الملازمة
ان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي صلى امر مستقل فلو لم يجز توقف الثواب على شرط
لوجب ان يثاب على المعرفة المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير بمعنى ان المكلف
يسقط ثواب المتقدم بمعصيته المتأخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون
واختاره المصنف واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن
ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير
اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي
الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا صار كان
لم يكن وهذا هو الموازنة والمصنف ابطل مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا كان

الاخر سقطا وحصول المنافية بين التساوي تقريره انا لو فرضنا استحقاق المكلف عشرة اجزاء من الثواب
وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الحسين من العقاب دون الاخر ليس اولى من العكس فاما
ان يسقط معا وهو خلاف مذهبنا او لا يسقط شى منهما وهو المطلوب ولو فرضنا استحق عشرة اجزاء
من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما على الاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم
لاستحالة صيرورة المغلوب المعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما معا لان
علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال حدوث
المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين ووجب ان
كل واحد من العلتين مؤثرة ولا استحقاق انما يتحقق عن الاخر حتى يتحقق من احدهما استحقاقين
بقية بحسب رجحانه فليس لكاسر والمنكسر واحدا كما لم يتحدا في المزاج العقد والحق انه ليس
هنا تاثير وتاثر حقيقي بل احباط او استحقاق الثواب لانه لا يثيب عليها ومعنى الموازنة
ان لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها وح يخرج الجواب على الصورة الاولى
الصرفان اسقاط احدى الحسنتين وان لم يكن اولى من الاخرى لكن المختار رجح
ايهما شاء على ما مر من امثلة الجائع والهارب وغيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب
الكبيرة ينقطع لاستحقاق الثواب لايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب
الكفار المعاندين دائم لا ينقطع والكافر البالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى المطلوب زعم
الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ولان تعذيبه مع بذله
الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلا وذهب الباقون الى انه غير معذور واحتجوا

بانه لا خلاف عليه قبل ظهور المخالفين في ان كفار عهد الرسول صلى الله عليه وسلم الذين قتلوا وحكم بخلودهم
في النار لم يكونوا عن اخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم
من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام
فلم يهتدوا الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ
والعنبري وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب الى اهل الدين لا الى الخارج
من الدين وكذا اطفال المشركين عند الاكثرين لا يدخلهم في العمومات ولا يرد في
النهي عن قتلهم في النار وبين سادات حكمه من حالهم وفي النصوص ايضا
لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة كما ورد في الحديث ولان تعذيب من لا جرم له ظلم واما
عذاب صاحب الكبيرة فهل هو منقطع ام لا فذهب اهل السنة والامامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة
الى انه منقطع واختاره المصنف واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس وهو المطلوب وبانه لو
لم ينقطع عذابه لزم انه اذا عبد الله المكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في اخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح
عقلا والسمعيات متناولة لدوام العقاب مخصوصة بالكفار والسمعيات التي تمسك المعتزلة
بها في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها
متناولة اما بتخصيص العمومات بالكفار او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب

لكنه لو تبين لما تقدم فان اريد به دوام العقاب فدوام عقاب الكفار مستبعد والالم

والعفو والعطو لانه حقه فيجوز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه تحصيل اسقاطه ولما انه احسن

التصديق الاجماع على انه يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر

مطلقا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز

عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وجوبه عقلا وسمعا واختار المصنف واحتج

على جوازه عقلا بان العقاب حق الله تعالى فيجوز له اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف

ولا ضرر على الله في تركه مع كونه نافعا للعبد فيكون اسقاطه حسنا وكل ما هو حسن فهو واقع ولان

العفو احسن ولا يجب على الله شيء وجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية

مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقوله قل يا

عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا

الى غير ذلك من النصوص فان قيل تحمل هذه النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر

بعد التوبة قلنا هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بغير دليل ومخالفا لاقاويل جمهور من يعتد به من

المفسرين بالضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به

الآية فان المغفرة بالتوبة تعم المشرك ايضا فلا يصح التفرقة بانه لا يغفر ويغفر ما دونه وكذا التعميم

لكل واحد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للتبعيض على ان في تخصيصها

اخلالا بالمقصد اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر عنه

والعفو عمن سواه والاجماع على الشفاعة فقيل زيادة المنافع وسطرنا وحجة صلى الله

عليه وسلم اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة

ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله

المصنف بان الشفاعة لو كانت زيادة المنافع للمؤمنين لكنا شافعين للنبي صلعم لانا نطلب زيادة المنافع له

وهو مستحق للثواب واما ابطلان الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي اللازم لا يستلزم نفي المحاربة

الى جواب دليل المعتزلة وهو انه تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة

عن الظالمين فلا تكون الشفاعة متحققة في حق العصاة وتقرير الجواب انه لا ينفي الشفيع الذي يطاع

ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متناولة للكفار واشار الى جواب

استدلالاتهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى

فما تنفعهم شفاعة الشافعين وتقرير الجواب ان هذه الآيات متناولة تخصيصها بالكفار جمعا بين

الادلة على ان لا نسلم العموم في الازمان والاحوال ولان سوق الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم

والنص الدال على الاطلاق هو العفو ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع

والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار وهو الحق صدق الشفاعة فيهما

وثبوت الثاني لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وذهب اهل السنة الى ان الشفاعة

بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما اي في زيادة

المنافع واسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة منافع واسقاط

مضار الاول وح يعود وجه الابطال المذكور اعني لزوم كوننا شافعين للنبي صلعم ويمكن الجواب عنهما

بان يعتبر زيادة قيد فيهما اعني كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له حتى يثبت الشفاعة بالمعنى

الثاني للسيح اذ خرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي والتوبة وهي الندم على المعصية في
الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا
للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة مع تقدير الخطور
والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر واجب فما
اندفع به الضرر فيه يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند
المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا وكذلك ويندم على القبيح لقبحه والا لانتفت
التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض اخر لا يكون
تائبا وخوف النار ان كانت الغاية كذلك يعني ان كان الندم على المعصية لخوف النار
لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا من ان المعتبر هو الندم لقبح
المعصية لا لغرض اخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا كان
لانه اخلال بالواجب واما اذا كان الندم عليه لخوف المرض والنقصان في ماله او بعرضه او
او لخوف النار لم يكن توبة فلا تصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح
او الاخلال بالواجب انما يكون توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال بالواجب علم
ان لا تصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون قبيح يظهر انه لم يندم على
القبيح لقبحه بل لامر اخر يوجد في بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم وذهب الى انه
لا تصح التوبة من قبيح دون قبيح واصح عليه ان الندم على قبيح دون قبيح لما كان

كما ان الاتيان بواجب دون واجب يصح وذلك كما انه يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك عليه
فعل الواجب لوجوبه ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح
لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورد المص
بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه قبيحا
لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه واجبا فانه يحصل بالاتيان بواجب ما
اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدرت من الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة
والصوم والزكوة مثلا لا فرادا واحدا امر الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق
رقبة اي رقبة كانت فظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع كما في
ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض
القبائح الحسن صح توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو الندم
على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الاخر من حيث
القبح حتى اعتقده كالقرآن وجوده بالنسبة الى العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير صح
توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغير وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم
صح توبته والتحقيق ان ترجيح الداعي الى الندم عن البعض صحت عنه اي على الندم من دون
حامة دون البعض الاخر لمكان الترجيح الداعي بالنسبة اليه فان اشترك الدواعي في الندم على القبيح
لقبحه والاصرار صح ولكن لم يحصل الندم على البعض الا لحصول الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا
الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل

قال الافعال تصح بحسب الدواعي فاذا كان داعيه لبعض الافعال راجحا على داعيه لبعض اخر خص
الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول لا يخفى على المتامل
ان محصل ما ذكره من المحصلين عدم اللزوم من ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
فاخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك النوعان في اشتراك وجود الندم فلا يصح الندم عن بعض دون
بعض ابدا فيا دل كلام امير المومنين واولاده عم وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض
والا لزم الحكم بجواز الكفر على التائب منه المقيم على صغيره والذنب ان كان في حقه تعالى
فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر الى امر زائد
كتسليم النفس لحد من الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه
وعدمهما بحسب ما يبقى ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا اخل بها اخرجها فالذنب
باق ما لم يؤدي ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصلوة ومنه
ما لا يبقى ولا يقضى بل يسقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة
وان كان الذنب في حق ادمي استتبع ايصالا اي صاحب الحق ان كان ظلما
وامكن الايصال لبقاء صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال
وتسليم البدن او العضو الى ولي الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اي تعذر
الايصال بان لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او استتبع الارشاد ان كان
الذنب اضلالا وليس ذلك الذي ذكرنا من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه
او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وغير ذلك جزء من التوبة بل هو واجب اخر خارج

امر خارج عن التوبة فتركه لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال امام الحرمين ان القاتل
اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله وكان منعه القصاص من
مستحقه معصية متجددة يستدعي توبة اخرى ولا يقدح في التوبة عن القتل ويجب الاعتذار
عن المغتاب مع بلوغه اي اذا كان الذنب يتعلق بحق الادمي هو الاغتياب وجب
على المغتاب الاعتذار من اغتيابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من
الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم منه تفصيل اغتيابه الا اذا بلغه
على وجه يحسن وان لم يبلغه لا يلزمه الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن
كما في كلام الشيخ ابن العود لانه خالف نهيه تعالى حيث قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا
ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفي ارتكاب التفصيل مع التذكر اشكال ذهب
المعتزلة الى انه تجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها
مفصلا وبعضها مجملا وجب عليه التفصيل فيما علم مفصلا وقال المصنف يشكل لان الاجتزاء
الحاصل بالندم على كل قبيح يصدر عنه فان لم يذكره مفصلا ففي وجوب التجديد اشكال
قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا
ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال لندمه ورجوع الى الاصرار
وقال المصنف فيه اشكال لانا لا نسلم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا لها اذ ربما يعرض
عنه صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة
اي فيه اشكال ايضا فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا

كما اذا ورد العقاب فان الرمي علة والاصابة معلولة ولكن الندم على الرمي والاصابة جميعا وفيه اشكال

لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمي وكذا وجوب سقوط العقاب بها فانه لا اشكال ذهب المعتزلة

الى انه يجب على الله ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا

بان العاصي قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه

يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بانه من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا

لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل يخيره الى ان شاء عفا وان شاء جازاه ولا العقاب

يسقط بها لا بكثرة ثوابها احتجوا الى سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة الثواب وعند

اكثرهم بنفس التوبة واجازه للمصنف واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت

محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع والى هذا اشار بقوله لانها قد تقع محبطة ولما بقي

فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر

الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن

المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب والى هذا اشار بقوله ولولا لا بطل

الفرق من المتقدم والمتاخر ولما اختص التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون

اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولا اختصاص اي

لولاه لا ينفى الاختصاص واحتج الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة يسقط توبة العاصي عند

معاينة العذاب واشار المصنف الى جوابه بقوله ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط فان عزم

العاصي عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب

عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور المخالف واتفق عليه الاكثر

بعده وقوعه وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة والمثبتين انه امر ممكن

اخبر به الصادق اما الامكان فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها

غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب عطف في هذه الاية

عذاب القيامة على العذاب الذي هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام

الساعة وهو القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والاحيائين

الحياتين ليست الا في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب فيه ايضا وللاحاديث

المتواترة بالمعنى كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روي انه عليه السلام

مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما لا يستنزه عن البول

واما الاخر فكان يمشي بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر

منه وكقوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها اضلاعه الى غير

ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة

الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها

للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت

فلا دلالة فيه على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة

الاولى فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى

لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نرى الرجل يصلب

التي تستحكم بها اذا لم تكن مخالفة للعقول فانها على الصدر مخالفة لها ايادكتبت تاويلها وصرفها عن ظواهرها
ملا سفي تكلم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويترك مصلوبا الى ان
يذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول بهما مع الشك بهذه سفسطة ظاهرة وابلغ
منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق
فصار رمادا وذري في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه
ومسائلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا الاشكال القاصر واتباعه في [illegible]
المصلوب لا نجد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد
حيوته وكما في رؤية النبي صلى الله عليه وسلم جبرئيل عليه السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصورتان
الاخريان فان التمسك بهما مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو عندنا باطل فلا بعد في ان تعاد
الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان على خلاف العادة فان خوارق العادة غير بعيد
من قدرة الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب كلها حق
على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان
فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة
راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى ان الميزان له كفتان
ولسان وتشخيص على ما بالصحة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض
المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وقيل [illegible] المراد
به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو ما به الادراك

هو الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس
وميزان المعقولات العقل والجواب بان الله تعالى يوزن صحائف الاعمال وقيل بل يجعل الحسنات
اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف
ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام واما الصراط فقد ورد في
الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والاخرون ادق من الشعر
واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم
الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن الخطور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم
ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة
وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه
يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان الله قادر على ان يمكن من العبور عليه كالمشي على الماء
والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث
ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه
وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى ان الله سريع الحساب
وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى فاما من اوتي
كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الان [illegible]
قائلون [illegible] على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي

ونبههما حيث زعموا انهما يخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة ادم وحوا واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة كما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب
بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة
في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق
الجنة اعدت للمتقين واعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة وتحقيقا
مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة واصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون القرينة
وتمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر
والثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما
والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين
الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على ما قيل ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته
لضعف الوجود الامكاني فلا يتحقق بالهلاك في غير المعدوم وبان الدوام المجمع عليه هو انه
لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام
المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناءهما لحظة الثالث انه قال الله تعالى
في وصف الجنة عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض
لامتناع ان يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض

لتمام عرض واحد بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح بانه في آية
اخرى بان عرضها كعرض السماء والارض فيحمل هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة
اي صله والايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
الحديث اي ان تصدق واما في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق بالرسول فيما علم
مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص
وقال الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف
وعبد الجبار الى انه الطاعات بأسرها فرضا كان او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة
البصرة الى انه الطاعات المفروضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال المحدثون و
بعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقال بعضهم
هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة ولعل هذا هو مراد المصنف حيث
قال التصديق بالقلب واللسان ولا شك ان الاول اعني التصديق بالقلب وحده ليس ايمانا
لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو
التصديق القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك
انهما متقابلان ولا شك ان الثاني غير الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق

باللسان فقط ولكثرة الآيات الدالة على كلية القلب للايمان كقوله اولئك كتب في قلوبهم
الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على
الختم والطبع على القلوب وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم
ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله
الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق
لان فعل القلب اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا
عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل بالتوقيف كما بين نقل الصلوة
والزكوة وامثالهما ولو فعل لاشتهر اشتهار نظايره بل كان هو بذلك اولى لكن الشارع
لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله ورسوله وملائكته الحديث كما نقلناه عنه آنفا
والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا عليه
في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا والظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وانه قد قرن الايمان بضد العمل الصالح
كقوله وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فانه اثبت الايمان مع وجود القتال والظاهر ان الشيء
لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه والكفر عدم الايمان عما من شانه وهذا معنى
عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه في شيء مما علم
مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي لشمول الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب والى
هذا اشار بقوله اما مع الضد او بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا

مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب او لا يكون مقارنا لضد الايمان بان يخلو عن كل الضدين
واعتبار الامام الرازي هنا من جملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ان التصديق واجب في كل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
فمن لم يصدقه بعد كذبه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او
الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار كافر بالاجماع وان كان
مصدقا للنبي في جميع ما جاء به فح لا يكون حد الايمان مانعا ولا حد الكفر جامعا وان وجبت
ترك الامور بدون تكذيب الشرع عند علامة التكذيب وعدم التصديق لم يكن حد الايمان
جامعا لخروج غير الكفرة من الفساق عنه ولا حد الكفر مانعا لدخوله فيه قلنا لو سلم اجماع
المعتبر فالايمان مع تلك الامور التي هي كفر فانا نجوز ان يجعل بعض محظورات الشرع
علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب منه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف
بالشرع او شد الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى ما يتفق العلم
والمطلع عليه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع والفسق
الخروج عن طاعة الله مع الايمان والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر والفاسق مؤمن
لوجود حده فيه خلافا للمعتزلة في مرتكب الكبيرة فانه عندهم لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة
بين المنزلتين والامر بالمعروف وهو الحمل على الطاعة سواء كان بالقول او بالفعل
واجب وكذا النهي عن المنكر وهو المنع عن فعل المعاصي قولا او فعلا واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب كما اختلفوا في وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر انه يجب بالشرع او يجب بالعقل فذهب الجبائي وابنه الى وجوبهما عقلا

وذهب الاشاعرة الى ان وجوبهما شرعا واختاره المصنف رحمه الله تعالى انهما واجبان سمعا والدليل
الاجماع فان القائل قائلان قائل بالوجوب مطلقا وقائل بالوجوب باستثناء الامام فقد اتفق
الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف
وينهون عن المنكر والامر ظاهر في الوجوب والسنة كقوله صلى الله عليه وآله لتأمرن بالمعروف ولتنهون
عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعد على
ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو دليل الوجوب والا اى وان لم يجب شرعا
بل وجبا عقلا لزم ما هو خلاف الواقع او الاخلال بحكمته تعالى واللازم ظاهر البطلان وبيان
الملازمة انهما لو وجبا عقلا لوجبا على الله تعالى لان كل واجب عقلي فهو واجب على من حصل
فيه وجه الوجوب فلو كانا واجبين عليه تعالى فان كان فاعلا لهما وجب وقوع المعروف
وترك المنكر منهم خلاف الواقع وان كان تاركا لهما يلزم الاخلال بحكمته تعالى لانه اخل
بالواجب العقلي وشرطهما علم فاعلهما بالوجه اى شرط وجوب الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ان يكون فاعلهما عالما بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى عنه منكر وان
ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي
وتجويز التأثير اى الشرط الآخر ان يجوز به ظنه تأثير امره ونهيه وانقضاؤهما الى المقصود
فانه اذا لم يظن انهما يفضيان الى المقصود لا يكونان مفيدين وانتفاء المفسدة اى الشرط الآخر انتفاء
المفسدة اى ان يظن ان لا مفسدة لا بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى بعض اخوانه او
لو انتفى هذا الظن لا وجوب عليه وينبغي ان لا يتجسس على احد ولا يفحص عن المنكرات المستترة

والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى ولا تجسسوا الآية وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
في الذين آمنوا الآية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس
سعي في اظهارها واما السنة فلقوله عليه السلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع
الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله عليه السلام من ابتلى بشيء من
القاذورات فليستترها يستره الله والا قد علم من سيرته عليه السلام انه كان لا يتجسس
عن المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا
قام به قوم سقط عن الآخرين واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم
الكل بتركه هذا آخر ما تيسر لنا من شرح تجريد الكلام والحمد لله
على التوفيق للاتمام نفع الله بها الطالبين وجعله
ذخرا ليوم الدين انه جواد موفق معين
وصلى الله على سيدنا محمد
وآله اجمعين

١٣٩١

[illegible] جلد

[illegible] جلد

[illegible]

[illegible] جلد

[illegible] جلد

[illegible]

شرح شمسیه جلد

[illegible]

شرح جامی جلد

1